Kelâmda Yenilik Arayışları
Dr. M. Sait Özervarlı

ISBN 975-389-328-0
98.06.Y.0005.282



TÜRKİYE DİYANET VAKFI
YAYIN MATBAACILIK VE TİCARET İŞLETMESİ

Dizgi, Fotomekanik, Ofset ve Cilt Tesislerinde
hazırlanıp basılmıştır.

Meşrutiyet Cad. Bayındır Sk. No: 55 (06650) • Kızılay-ANKARA/TÜRKİYE
Tel: (0.312) 418 59 49 • 417 09 04 • 425 27 75
Fax: (0.312) 417 00 09



TÜRKİYE DİYANET VAKFI
İSLÂM ARAŞTIRMALARI MERKEZİ YAYINLARI

Doktora Tezleri Serisi: 6

Kelâmda Yenilik Arayışları

(XIX. yüzyıl sonu - XX. yüzyıl başı)

Dr. M. Sait Özervarlı

İSTANBUL
1998

Küçüklüğümden itibaren bana ilmî havayı teneffüs ettiren, beni bu yola yönlendiren ve her türlü fedâkarlığı gösteren sevgili babam ve ilk hocam Abdülkerim Özervarlı'ya



Bağlarbaşı, Gümüşyolu caddesi 40 Üsküdar - 81200 İstanbul
Tel: (0.216) 474 08 50-81 Faks: (0.216) 334 95 88

İSAM Başkanlığı'nın 30.05.1997/STS-221/1629;
TDV Mütevelli Heyeti'nin 26.06.1997/867-2 sayılı kararıyla basılmıştır.

Birinci Baskı: Mart 1998, 2.000 Adet

İçindekiler

Önsöz

İslâm'ın doğuşu ve yayılışını izleyen yıllarda ortaya çıkan kelâm, orijinal bir düşüncenin oluşmasına öncülük yapmış, bilâhare klasik felsefe ve mantıkla temasa girmiş, ardından şerh ve hâşiyelerle ilim hayatında varlığını devam ettirmiştir. Medreselerin önemli bir dersi durumunda iken XIX. yüzyılın sonlarında diğer bazı İslâmî ilimler gibi kelâmın da muhteva ve metodunu ıslah etme ve yenileme teklifleri yapılmaya başlanmıştır. Bu tekliflerin ortaya atılmasında İslâm dünyasını etkileyen Batılılaşma hareketinin ortaya çıkardığı akımlar ve giderek yaygınlaşan modern ilim anlayışının büyük rolü olmuştur. Doktora tezi olarak yapılan bu çalışmada XIX. asrın sonlarında başlayan ve yeniliği hedefleyen kelâm hareketi incelenmiştir. Bazı değişikliklerle yayıma hazırlanan eserde, yenilik taraftarı yakın dönem kelâmcılarının bu ilme yaklaşımları, konuları işleyiş tarzları ve hedeflerine ulaşmak için kullandıkları vasıtalar ele alınmıştır. Bu hareket kesintilerle beraber günümüze kadar devam ediyorsa da, yoğun bir inceleme yapmak ve çıkış şartlarını daha iyi görebilmek amacıyla en canlı safhası, yani XIX. yüzyılın sonu ile XX. yüzyılın başına tekabül eden zaman dilimi esas alınmıştır.

Çalışmada dönemin önemli kültür ve düşünce merkezleri olan Osmanlı Türkiyesi, Mısır ve Hindistan'ı kuşatacak şekilde bir genel bakış mevcuttur. Irak, Suriye ya da Mağrib yörelerinin bu merkezlere tâbi olduğu düşünülmüştür. Ancak hemen ifade edilmelidir ki, farklı şartlara sahip bulunan İran ve dolayısıyla yakın dönem Şîa kelâmcıları kendilerine has tarihsel özellikleri sebebiyle incelemenin dışında bırakılmıştır. Araştırma programında yer alan asıl şahsiyetler Türkiye'den İzmirli İsmail Hakkı, Mısır'dan Muhammed Abduh ve Hindistan'dan Şiblî Nu'mânî'dir. Bunlara ilâveten Türkiye'den Abdüllatîf Harpûtî ve Filibeli Ahmed Hilmi, Mısır'dan M. Reşîd Rızâ ve M. Ferîd Vecdî, Hindistan'dan ise Seyyid Ahmed Han ve Muhammed İkbal'in görüşlerine müracaat edilmiş, bunların katkıları da sunulmuştur. Bediüzzaman Said Nursi, Seyyid Kutub ve Mevdûdî gibi daha yakın zamana mensup bulunan ve her biri müstakil olarak ele alınması gereken âlimler araştırma dışında tutulmuş, sonraki bir çalışmaya bırakılmıştır.

Bütünlüğü sağlayabilmek için giriş kısmında kelâm tarihi metodolojik bir açıdan incelenmiş, mütekaddimîn ve müteahhirîn dönemleri metot ve muhteva bakımından ele alınmış, böylece inceleyeceğimiz döneme nasıl gelindiği ortaya konmak istenmiştir. Kitabın birinci bölümünde yakın dönem kelâmını etkileyen âmiller çerçevesinde Batı bilim ve düşüncesinin klasikten modernliğe geçişi, sonuçları, müslüman ilim adamlarına tesiri ve bunun etkisiyle İslâm dünyasında meydana gelen Batılılaşma hareketi ve buna gösterilen farklı tavırlar üzerinde durulmuştur. Yenileşme hareketinin kelâm ilmi üzerindeki tesiri ve yeni bir kelâm ilminin tesbitine duyulan ihtiyaç ikinci bölümde konu edilmiştir. Bu bölümde ayrıca yeni telif edilen kelâm eserlerinden en önemlileri tanıtılmıştır. Üçüncü bölümde ise yakın dönemdeki kelâm hareketinin metot ve muhtevası önce temel problemler açısından incelenerek, her bir konuda ortaya konan farklı görüşler, eleştiriler ve eksik bırakılan hususlar tesbit edilmeye çalışılmıştır. Arkasından bu dönemin kelâm eserlerinde göze çarpan ortak yeniliklerin bir kısmı başlıklar halinde işlenmiştir. Ele alınan şahısların hepsi bütün konularda görüş belirtmediği için, bazı başlıklarda yalnızca bir kısmının fikirleri verilmiştir. Sonuç kısmında ise çalışmadan çıkan neticeler verilmiş ve genel bir tahlil yapılmıştır.

Araştırmanın geniş alanlı olması, şimdiye kadar yakın dönemin kelâm ilmi açısından yeteri kadar çalışılmamasından doğan boşluğu doldurma çabasından kaynaklanmaktadır. Söz konusu dönemin umumi karakter ve yapısını tesbit etmek suretiyle sonraki araştırmacılar için belli bir çerçeve çizilmesi amaçlanmış, bu sebeple birden çok kişi üzerinde inceleme yapma gereği duyulmuştur. Buna rağmen ele alınamayan kişi ve eserler de mevcuttur. Problemli olduğu kadar canlı ve hareketli bir dönemi ele alan bu eserin kelâm sahasında bir eksikliği gidereceğini ve günümüz kelâmına ışık tutacağını ümit etmekteyiz.

Çalışmanın başından itibaren yakın ve sıcak alâkalarını sürdüren ve her görüşmemde şevkimi arttıran Prof. Dr. Mustafa Çağrıcı'ya, fikirleriyle bana yol gösteren ve tezimi baştan sona kadar okuyarak önemli katkılarda bulunan hocam Prof. Dr. Bekir Topaloğlu'na, bulunması zor bazı eserleri özel kütüphanesinden istifade etmeme fırsat veren Prof. Dr. Hayreddin Karaman'a, eserin ortaya çıkmasına destek verip yayımlanmasını sağlayan Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi idarecilerine teşekkürü bir borç bilirim.

Ayrıca dualarını hiç eksik etmeyen anne ve babamı, araştırmacılığın zor ve sıkıcı şartlarını paylaşan eşimi, ilim ortamında bulunma zevkini tattıran arkadaşlarımı, zaman tasarrufunda yardımı dokunan Mehmet Pakiş'i de burada anmayı mânevî bir borç kabul ediyorum.

Nihaî şükür ise bana varlık, hayat ve şuur veren Yüce Allah'adır.

Dr. M. Sait Özervarlı

Kısaltmalar

a. e.	aynı eser
a. g. e.	adı geçen eser
a. g. m.	adı geçen makale
a. mlf.	aynı müellif
ASP	*Arabic Sciences and Phylosophy*, Cambridge 1991-
a. y.	aynı yer
b.	bin, ibn
BEO	*Bulletin d'études orientales* (Institute Français de Damas), Damas-Beyrouth 1931-
BH	*Beyânü'l-Hak*, İstanbul 1324-1328.
BIIS	*Bulletin of the Institute of Islamic Studies*, Aligarh, 1957-
BSOAS	*Bulletin of School of Oriental and African Studies*, London 1917-
bk.	bakınız
DİA	*Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1988-
DİFM	*Dârülfünûn İlâhiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul 1925-1933.
dn.	dipnot, dip notu
EI[1]	*The Encyclopedia of Islam* (first edition), Leiden 1913-1936.
EI[2] (İng.)	*The Encyclopedia of Islam* (new edition), Leiden 1954-
EI[2] (Fr.)	*Encyclopédie de l'Islam* (nouvelle édition), Leiden 1954-
ER	*The Encyclopedia of Religion* (ed. Vergilius Ferm), New York 1987.
FD	*Felsefe Dünyası*, Türk Felsefe Dünyası Yayını, Ankara 1991-
HI	*Hamdrad Islamicus*, Karachi 1977-
Hz.	hazreti
IBLA	*Revue de l'Insitute des Belles Lettres*, Tunisie 1937-
IC	*Islamic Culture*, Hyderabad 1927-
IMA	*Islam and the Modern Age*, New Delhi 1970-
IQ	*The Islamic Quarterly*, London 1954-
IS	*Islamic Studies*, Karachi 1962-
İA	*İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1940-1988.
İSD	*İlim ve Sanat Dergisi*, İstanbul 1985-
JA	*Journal Asiatique*, Paris 1822-
JWH	*Journal of World History*, Neuchatel 1953-
JSAI	*Jarusalem Studies in Arabic and Islam*, Jarusalem 1979-
krş.	karşılaştırınız
m. ö.	milâttan önce

ME	*Mecelletü'l-Ezher*, Kahire 1355/1936-
MES	*Middle-Eastern Studies*, London 1964-
MIDEO	*Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du caire*, Le Caire 1954-
msl.	meselâ
MW	*The Muslim World*, Hartford 1911-
ND	*Nesil Dergisi*, İstanbul 1976-1980.
nşr.	neşreden (tahkik)
OA	*Osmanlı Araştırmaları (The Journal of Ottoman Studies)*, İstanbul 1980-
ö.	ölüm tarihi
RAA	*Revue de l'Académie Arabe de Damas*, Damas 1969-
REI	*Revue des études islamiques*, Paris 1927-
RSO	*Rivista Degli Studi Orientali*, Roma 1907-
s.	sayfa
SI	*Studia Islamica*, Paris 1953-
SM	*Sırât-ı Müstakîm*, İstanbul 1906-1911.
SR	*Sebilürreşâd*, İstanbul 1911-1925 ve 1945-1966.
St.	saint (aziz)
sy.	sayı
TB	*Toplum ve Bilim*, İstanbul 1977-
TCTA	*Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, İstanbul 1985.
ts.	tarihsiz
trc.	tercüme eden
vb.	ve benzeri
vd.	ve devamı
vs.	ve sâire
WI	*Die Welt des Islams*, Berlin/Leiden 1913-

TRANSKRİPSİYON

ء	ʾ
ث	s̱
ح	ḥ
خ	ḫ
ذ	ẕ
ص	ṣ
ض	ḍ
ط	ṭ
ظ	ẓ
ع	ʿ
غ	ġ
ق	ḳ

Giriş

KELÂM TARİHİNE METODOLOJİK BİR BAKIŞ

I. (VII.) yüzyılın ikinci yarısında İslâm toplumunun kendi içinde meydana gelen dinî, siyasî ve sosyal nitelikli bazı olaylar ve gayri müslim kültürlerle münasebet neticesinde yapılan tartışmalar ihtilâflara yol açmış, sahâbe döneminde Havâric ve Şîa gibi siyasî ve itikadî gruplaşmalar ortaya çıkmıştır. Ardından Allah'ın sıfatları, büyük günah ve irade hürriyeti konularındaki farklı düşünceler de buna eklenince, bu kişilerin görüş veya isimlerine atfen Kaderiyye, Cebriyye, Cehmiyye ve Ehlü'l-İ'tizâl gibi mezhep isimlerinden söz edilmeye başlanmıştır. Bu fırkaların dışında kalan sahâbe ve tâbiînden birçok âlim ise, Kur'an'ın tefsiri, hadis rivayeti ve bunlarda yer alan hükümlerin tesbiti ile meşgul olmuştur.[1]

Tartışma ve ihtilâfların etkisiyle çeşitli itikadî gruplar oluşmuşsa da, II. (VIII.) yüzyılın ikinci yarısına kadar itikadî düşüncede belirgin bir ekolleşme gerçekleşmemiştir. Bununla beraber, daha sonraki İslâm düşüncesinin şekillenmesinde önemli rol oynayacak bir gelişme olarak müslüman entelektüeller eski Yunan felsefesi ve Aristo mantığı ile tanışmıştır. Bir yandan değişik inanç ve dinlerle karşı karşıya gelinirken, diğer yandan tercüme hareketi ile bir başka geleneğin muhtevasından haberdar olununca, İslâm vahyine dayalı bir tefekkürü alternatif olarak sunmak ve tevhid geleneğini menfi tesirlere mâruz bırakmamak için şifahî ve kitâbî çalışmaların yapılmasına başlanmış, böylece İslâm'ın inanç ve esaslarını konu edinen bir ilim dalı ortaya çıkmıştır. Naklin yanında aklı dinin hizmetine vermek suretiyle tatbik edilen sözkonusu dini yayma ya da savunma ameliyesi, karşılıklı tartışma usulünden dolayı "kelâm" olarak adlandırılmış ve III. (IX.) yüzyıldan itibaren kökleşerek bir disiplin haline gelmiştir.

---

1 Kelâmın ortaya çıkışı, başlangıçtaki durumu, safhaları ve ilk fırkaların doğuşu konusunda bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 462-464; Abduh, *Risâletü't-tevhîd*, s. 43-51; İzmirli, *Muhassalü'l-kelâm ve'l-hikme*, s. 2-7; Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, III. cilt; Gardet-Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, s. 23-46; Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, s. 19-23; Abdülhamîd, *Dirâsât fi'l-fırak ve'l-akâidi'l-İslâmiyye*, s. 133-159; Mağribî, *el-Fıraku'l-kelâmiyye*, s. 47-106; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Ankara 1981; Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, s. 42-65; van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, I-VI, Berlin 1995.

İlk büyük kelâm ekolü olan Mu'tezile, ortaya çıkışından itibaren bir yandan müslümanlar arasında o dönemde itikadî tartışmalarla ilgili konumunu belirleyerek "beş esas"tan (*el-usûlü'l-hamse*) ibaret olan temel düşüncelerini geliştirmiş,[2] diğer yandan İslâm coğrafyasına içinde yetiştikleri eski felsefî kültürleri ile katılan insanlara İslâm'ı tanıtıp kabul ettirebilmek için ispat ve izahta akla yer vermiş, bu amaçla ilmî bir metot kullanmıştır.[3] Zira Yahudilik ve Hıristiyanlığın çeşitli görüşleri değişik vesilelerle kelâmcıları meşgul etmişse de, onlar ilk üç asırda asıl mücadeleyi tevhidi tanımayan düalist akımlar (Seneviyye)[4] ve nübüvveti kabul etmeyen mülhid gruplarla (bilhassa Berâhime)[5] yapmışlardır. Mu'tezilîler münazaralarda kullandıkları cedel metoduyla âlemin kıdemi görüşünde olan Dehriyye[6] ve İslâm'a aykırı anlayışları simgeleyen Zendaka[7] da dahil, bütün bu grupların İslâm inancına yönelik tesirlerini bertaraf etmeye çalışmışlardır.[8]

Hemen söylemek gerekir ki, Mu'tezile hakkında iki yanlış genelleme mevcuttur. Birincisi Mu'tezile'nin aklı vahyin yerine ikame ettiği, nassı ihmal ettiği görüşüdür. Bu görüş tepkisel olduğu için gerçeği yansıtmamaktadır. İkincisi Mu'tezile'nin müslümanların yegâne müfekkirleri olduğu görüşüdür. XIX. yüzyılda müsteşriklerin savunduğu bu görüş de peşin fikirli bir bakış açısını içermektedir. İslâm düşüncesi aralarında metot farkı bulunsa da, aklı kullanan birçok mütefekkir ve ekol çıkarmıştır. Mu'tezile akılcılığında bilgiyi yanılma ihtimali bulunan duyulara hasredenlere (meselâ Sümeniyye) ve her türlü istidlâle karşı çıkanlara (Haşviyye) karşı tepkinin önemli bir faktör olduğu da gözden uzak tutulmamalıdır.

Öte yandan Mu'tezile akılcılığının vahyi dışlayan bir akılcılık olarak anlaşılması büyük bir yanlış olur.[9] Onların akılcılığında Aydınlanma düşüncesinde

2 Tevhid, adl, menzile beyne'l-menzileteyn, va'd-vaîd ile emir bi'l-ma'rûf ve-nehiy ani'l-münkerden ibaret olan esaslar için bk. Hayyât, *el-İntişâr*, s. 93; Kıvâmüddîn Mankdîm, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, s. 122 vd.; Ahmed Emîn, *Duḥâ* , III, 21-67; Gardet-Anavati, *Introduction*, s. 47-51. İbnü'l-Murtazâ ise Mu'tezile'nin üzerinde icmâ ettiği görüşleri topluca verir (*Tabaḳâtü'l-Mu'tezile*, s. 7-8).

3 Belba', *Edebü'l-Mu'tezile*, s. 138.

4 Mâniyye, Deysâniyye ve Markûniyye fırkalarından oluşan Seneviyye'nin görüşleri için bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 157-172; Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 78-87; Hayyât, *a.g.e.*, s. 27; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muġnî*, V, 22-70; Şehristânî, *el-Milel*, I, 244 vd; ayrıca G. Vajda, "La témoignage d'al-Maturidi sur la doctrine des Manichéens, des Daysanites et des Marcionites", *Arabica*, XIII (1966), s. 1-38; Guy Mannot, "Matoridi et le Manicheisme", *MIDEO*, XIII (1977), s. 39-66.

5 Berâhime'nin görüşleri için bk. Bâkıllânî, *a.g.e.*, s. 126-156; Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 186-202. Şu kadar var ki Mâtürîdî, nübüvveti inkâr edenlerden bahsederken isim vermez. Berâhime hakkında bazı çalışmalar yapılmıştır, msl. bk. Sarah Stroumsa, "The Barahima in Early Kalam", *JSAI*, VI (1985), s. 229-241; Norman Calder, "The Barahima: Literary Construct and Historical Reality", *BSOAS*, LVII/1 (1994), pp. 40-51.

6 Mâtürîdî, a.g.e., s. 141-153. Dehriyye için bk. İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 78.

7 G. Vajda'nın zındıklık üzerine geniş bir makalesi vardır: "Les zındıqs en pays d'islam au début de la période abbaside", *RSO*, XVII (1937), s. 173-229; ayrıca bk. Ahmed Emîn, *Duḥa*, III, 137-162; Topaloğlu, "Zındık", *İA*, XIII, 558-561.

8 Bu münazaraların bazı örnekleri ile ilgili için bk. Belba', *Edebü'l-Mu'tezile*, s. 226-244; cedel konusunda geniş bilgi için ayrıca bk. M. Ebû Zehre, *Târîḫu'l-cedel*, Küveyt 1980; Yavuz, "Cedel", *DİA*, IX, 115-117.

9 krş. Gimaret, "Mu'tazila", *EI²* (Fr.), VII, 793.

olduğu gibi ilâhî rehberlikten istiğnâ, Kur'ânî hidayetten bağımsız bir akılcılık yoktur. Kâdî Abdülcebbâr'ın sem'î konuların aklî istidlâlle bilinmesinin câiz olmadığına dair bir başlık açması ve tafsîlî meselelerde sem'î delile başvurulacağını bildirmesi bunu açıkça gösterir.[10] Mu'tezile aklı teorik prensiplerin ispatına hasredip hukuk ve diğer ahkâmı şeriata bırakmaktadır.[11] Sem'î konularda aklî te'viller yapmak, te'vilde zaman zaman mezhepçiliği ön planda tutmak ve Allah'a akılla bazı vecîbeler yüklemek gibi hatalara düşmüşlerse de, bu ekolün vahiyle gelen hakikatleri aklî metotlar kullanarak ya da daha geniş bir ifade ile zihnî çıkarımlar yaparak diğer kesimlere yayma hizmeti inkâr edilemez. O yüzden bir yandan "kıyâsü'l-gâib ale'ş-şâhid" metoduyla fizik âlemden örnekler vererek Allah'ın sıfat ve fiillerini açıklarken, diğer yandan iyilik ve kötülüğün (husün-kubuh) bizzat eşya ya da fiilin kendisinde bulunduğunu, dolayısıyla bu özelliklerin akılla bilinebileceğini ileri sürmüşler, Kur'an'da Allah'a izâfe edilen bazı antromorfik sıfatları da mecazi kabul edip dil kaidelerine dayanarak yorumlamışlardır.[12] Ancak onların aklı kullandıkları asıl alan itikadî meselelerden çok, varlık ve tabiat konuları ile eşyanın hakikatı meseleleridir.[13] Bu çerçevede cevher, araz, zaman, mekân, hareket, sükûn, zuhûr, kümûn, tafra, teceddüd, tevellüd gibi terimleri ve bunlarla ilgili tartışmaları kelâm ilmine dahil etmişlerdir.[14]

Mu'tezile ile gelişen kelâm tartışmaları III. (IX.) yüzyılda yoğun bir muhalefeti de beraberinde getirdi. Genellikle hadis âlimlerinden oluşan bir grup, Kur'an ve Sünnet'e dayalı "Selef" inancına sahip çıkma düşüncesiyle Mu'tezile ekolüne ya da onların belli başlı temsilcilerine sert tenkitler yapmaya başladılar. O dönemde kelâm denince akla Mu'tezile geldiği için tenkitler kelâmın kendisine de yöneltiliyordu.[15] Böylece reddiye ağırlıklı oldukça geniş bir akîde ve kelâm literatürü daha meydana geldi.[16] Ashâbü'l-hadîs olarak isimlendirilen bu grubun temsilcileri, eserlerinde Mu'tezile ve Cehmiyye'yi hedef alarak görüşlerinin kitap ve sünnete uymadığını dolayısıyla "bid'at ehli" olduklarını, dinî prensiplerin hiçbir zaman tek başına akıl ya da herhangi bir çıkarsama ile temellendirilemeyeceğini vurguladılar. Ancak şu husus gözden kaçırılmamalıdır ki, Mu'tezile'nin metoduna karşı çıkıp sert itirazlar yaparken, aynı meseleleri ele alıp tartıştıklarından söz konusu âlimler yine kelâm konuları ile meşgul oluyorlardı. Farklılıkları, farklı bir metot tercih

10 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muġnî*, XV, 26-29, 44.

11 Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed*, II, 327-328.

12 Salamé, "Le courant rationalisant", s. 279-280.

13 Ebû Rîde, *İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm*, s. 68. Mu'tezile'nin tabiat felsefesi ile ilgili görüşleri, onların en orijinal tarafı sayılmıştır (Gimaret, *a.g.m.*, 794).

14 Nader, Mu'tezile'nin kozmolojisini bir bölümde toplamıştır (*Le système*, s. 127-218). Nazzâm'ın tabiat ve âlem ile ilgili görüşleri için bk. Ebû Rîde, *a.g.e.*, s. 112-126.

15 Nitekim daha sonra kelamı kötüleyen eserler de telif edilmiştir. bk. Herevî, *Zemmü'l-kelâm* (nşr. Semih Dugaym), Beyrut 1994; İbn Kudâme, *Tahrîmü'n-nazar fî kütübi ehli'l-kelâm* (nşr. G. Makdisi), Cambridge 1985.

16 Bunların başlıca mümesilleri, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Buhârî (ö. 256/870) İbn Kuteybe (ö. 276/889) ve Ebû Saîd ed-Dârimî'dir (ö. 280/893).

ederek kelâmda nasların tesbit ettiği saha ve sınır ölçüsünü koymalarıdır. Onlara göre Kur'an ve Sünnet içinde yer almayan herhangi bir meselenin dine ve itikada taşınması câiz değildir. Bununla beraber naslar çerçevesinde aklî yorum ve istidlâllerde bulunup muhakemeler geliştirmekte bir mahzur yoktur.[17] Şu kadar var ki, yabancı kültürler içinde yetişip sonradan müslüman olan çevreler, kafalarındaki soru işaretleri ya da karşılaştıkları problemleri çözme konusunda bu metodu yeterli bulmamışlardır. Nitekim fethedilen Şam, Basra ve Bağdat gibi merkezler ile Mâverâünnehir yöresinde önce Mu'tezile'nin güçlenmesi, sonra da onların metodunu sahiplenen Ehl-i sünnet kelâmcılarının ortaya çıkması bu yönde bir ipucu vermektedir.[18]

Mu'tezile kelâm ekolünün kurulması ve ashâbü'l-hadîs'in karşı atağı bir asır sonra Ehl-i sünnet tarafında etkisini gösterdi. İlk dönemde Ehl-i sünnet ifadesi, Şîa, Havâric ve Mu'tezile'ye iltifat etmeyerek ashabın yolunu izleyen, Hz. Peygamber'in hadisleriyle amel eden ve çıkan problemleri Kur'an ve Sünnet çerçevesi içinde yorumlayıp çözen muhafazakâr çoğunluk için kullanılırdı. Sonradan bir kısım Ehl-i sünnet âlimi, Selef'in yolunda gitmekle birlikte, felsefenin giderek yayılması sebebiyle, naslarla sınırlı bir yaklaşımı yetersiz bulmaya başladı. O yüzden Selef'in görüşlerini muhafaza ederken bunları daha iyi savunmak için karşı tarafın daha etkili gibi görünen metodundan istifade yoluna gidildi. Bunda akıl yürütmeyi sem'î konulara da yayma aşırılığını önleme isteğinin de rolü vardır. Böylece cumhurun benimsediği prensipler ile Mu'tezile'nin diyalektik akılcı anlayışı birleşerek Ehl-i sünnet kelâm metodu ortaya çıktı. Bu metodu temsil eden ekoller Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin kurduğu Eş'ariyye ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin kurduğu Mâtürîdiyye'dir.

Aklî istidlâller klasik dönemdeki Ehl-i sünnet kelâmcıları tarafından İslâm inançlarının anlaşılması ve korunması için bir vesile olarak görülmüş[19] akıl ve naklin bilgi kaynağı olması şeklindeki ölçü tesbit edilirken, duyulardan başka hiçbir bilgi vasıtası kabul etmeyen Sümeniyye, eşyanın hakikati ve bilginin gerçekliğine itiraz eden Sûfestâiyye ve aklî bilgiye tamamen muhalefet eden Haşviyye ile mücadele edilmiştir.[20] Her ne kadar Mu'tezile'nin metoduna tâbi olunarak özellikle Allah'ın varlığı ve tabiatla ilgili konularda aklın kullanılmasına devam edilmiş ve hatta bu konularda nazarın vücûbuna hükmedilmişse de onlardan farklı olarak akıl-nakil ilişkisine yeni bakış açısı getirilmiştir. Meselâ sem'iyyâtta önce nakil esas alınmış, ayrıca münferit naslar yerine bütünlük gözetilmiş, o yüzden bazı sıfatlar, rü'yetullah ve kebîre gibi konularda Mu'tezile'den farklı sonuçlara varılmıştır. Şu kadar

17 Misal için bk. Ahmed b. Hanbel, *er-Red*, s. 72, 80; Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, s. 21-23.
18 İbnü'l-Murtazâ, İslâm'ı anlatmak üzere Hârûnürreşîd tarafından Hindistan'a gönderilen bir hadis âliminin oradakileri tatmin edemediğini nakleder (*Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 33-34).
19 Salîbâ, "el-Gazzâlî ve 'ilmü'l-kelâm", s. 752.
20 Mahmûd, "Min kadâye'l-menhec fî 'ilmi'l-kelâm", s. 28.

var ki onlar da Mu'tezile'ye cevap verip delillerini çürütebilmek için zaman zaman lafzî tartışmalara girmekten kendilerini kurtaramamışlardır.

Müslüman toplumun inançlarına yönelik önemli bir rol üstlendiği klasik dönemde kelâm ilminin en belirgin özelliği felsefî mantığın İslâm'a yabancı sayılıp ondan uzak durulmasıdır. Kelâm âlimleri Mu'tezile'den başlayarak çeşitli felsefî kavram ve konuları ele almakla birlikte mantık ilmini kullanmamışlardır. Onun yerine sahâbeden itibaren fıkhın içinde yer alan ve daha sonra İmam Şâfiî (ö. 204/820) ile teorisi kurulan, bir nevi İslâm mantığı olarak kabul edebileceğimiz re'y ve ictihada dayalı "usul" ilminde kullanılan metotları tercih etmişlerdir.[21] Araştırmacılar, yukarıda belirtildiği üzere kelâmcıların Aristo mantığını erken tarihlerden itibaren bilmelerine rağmen ondan uzak durmalarını, Aristo metafiziğinde İslâm inançlarına uygun olmayan fikirlerin bulunmasına bağlarlar.[22] Kullanılan delillerin yani vasıtaların merdûd olması halinde, dinin yani aslın de zarar göreceğini düşünmeleri (Bâkıllânî bunu ısrarla savunmuştur), kelâmcıları her türlü felsefî nazariyeye ve dolayısıyla mantığa karşı oldukça ihtiyatlı olmaya sevketmiştir. O yüzden klasik kelâm ilmi felsefî bir metafizik olmayıp *ilmü usûli'd-dîn* ifadesine tam mânasıyla mutâbık kalan "teoloji" karşılığında dinî bir ilimdir.[23]

Nitekim felsefî mantık ile mütekaddimîn kelâmının mukaddimeleri arasında bu iki ilmi birbirinden ayıran bazı temel farklar mevcuttur. Mantıkta, zihindeki küllî kavramların hariçte bir varlıkları bulunduğu kabul edilir.[24] Halbuki kelâmcılara göre küllî kavramlar tamamen zihnî ve soyut olup dış dünyada herhangi bir karşılıkları yoktur. O yüzden birbirine tetâbuk eden iki ayrı şey düşünülemez, dolayısıyla külliyyât-ı hams tasnifleri ve Aristo'nun kategorileri de yanlıştır. Bunun yanında Aristo ve İslâm mantıkçıları küllîlerin bilinebileceğini iddia etmelerine karşılık, mütekellimler, küllîler ile ilgili bilginin doğru olamayacağını, çünkü doğru bilgi ile realite arasında uygunluk bulunması gerektiğini, halbuki söz konusu bilginin küllî, realitenin ise ferdî olduğunu söylemişlerdir.[25] Ayrıca kelâmcılar, Aristo'da olmayan, "burhân-ı temânû", "cüz-i lâyetecezzâ" ve "arazların anlık olması" gibi farklı görüş ve konulara da yer vermişlerdir. Bir diğer farklılık ise tanım (had) ile ilgilidir. Resm ve had ayırımı yapan mantıkçılar had için cins ile fasl arasında bir terkibi şart görmelerine karşılık, kelâmcılar tanımı temyiz için yapmışlar ve bunun için cinsi zikretmeye gerek duymamışlardır.[26]

21 Salamé, "Le courant rationalisant", s. 284.
22 Neşşâr, *Menâhic*, s. 22; Kaya, "Aristo Mantığı ve İslam Düşüncesi", s. 51.
23 krş. Frank, "The Science of Kalâm", s. 36-37.
24 İslâm mantıkçılarındaki bu ikili varlık teorisi için ayrıca bk. van den Berg, "Mantık", *EI*[1], V, 259.
25 van den Berg, *a.g.m.*, s. 260. Müellif, kelâmcıların bununla Aristo mantığının büyük bir çelişkisini ortaya çıkardıklarını belirtir.
26 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 82-84.

Bilinmeyene ve hakikate ulaşmak için nazar ve istidlâl adıyla bir düşünce tarzı geliştiren kelâmcılar, bunu uygularken "kesbî" diye nitelendirdikleri bilgiyi elde etmek gayesiyle kullandıkları vasıtaya "delil" demişlerdir.[27] Delilde aklî ve naklî ayırımını yaparak birincisini "kat'î" ve "zannî" diye tasnif eden kelâm âlimleri kat'î delille elde edilen kesin bilgiye yakîn, zannî delillerle varılan hükümlere de derecesine göre çeşitli isimler vermişlerdir.[28] Bu onun yanında onlar aklî delil için genellikle iki mevcudu birbirine benzetme (kıyâsü't-temsîl),[29] görünmeyeni görünene benzetme (kıyâsü'l-gâib ale'ş-şâhid),[30] hasmı kendi delilleriyle çürütme (ilzâm)[31], başkasını gerektirme (telâzüm) ve delilin çürütülmesiyle medlûlün çürümesi (in'ikâsü'l-edille) gibi metotları kullanmışlardır.[32] Naklî delilde ise Kur'an'ı esas alıp mütevâtir veya meşhurların dışındaki hadisleri kaynak olarak kabul etmemişler,[33] te'vili kullanarak nasları aklî yorumlara tâbi tutmuşlardır.[34] Ayrıca onlar yaptıkları münazaralar sırasında, hasımlarının istidlâllerindeki çeşitli yanlışlık ve hataları "cehl-i mürekkeb", "mugâlata", "teşkîk", "musâdare ale'l-matlûb", "tecâhül fi'd-da'vâ" ve "müşâgabe" nitelemeleriyle tenkit etmişlerdir.[35]

V. (XI.) yüzyıl, kelâm tarihinde önemli bir dönüm noktasıdır. Bu asırdan itibaren kelâm ilminin terminoloji ve metodunda bir farklılık meydana gelmiştir. Önce İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) kelâmcıların rağbet etmediği Aristo mantığına kelâmda zemin hazırlamış,[36] Bâkıllânî ve Bağdâdî'nin ısrarla savundukları delilin çürütülmesi halinde kanıtlayacağı hükmün zarar göreceği ilkesini (in'ikâsü'l-edille) geri plana atmıştır.[37] Onun öğrencisi Ebû Hâmid el-Gazzâlî de (ö. 505/1111) eserleri ve faaliyetleriyle kelâm ve genel olarak İslâm düşüncesinde bazı değişimleri fiilen başlatmıştır. Mantık kurallarını kullanmanın bir mahzur teşkil etmediğini aksine bunların kelâmın bir parçası olduğunu ve daha önce kelâmcıların delillerinde farklı ibare ve ıstılahlarla yer aldığını[38] belirten Gazzâlî, kelâm ve diğer İslâmî ilimlerde

---

27 Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 27-34; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'id*, s. 36-38.
28 Tehânevî, "Delil", *Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn*, I, 492-498. Kat'î ve zannî hükümlerin tarif ve dereceleri için ayrıca bk. İzmirli, *Fenn-i Menâhic*, s. 57-58.
29 Kıyas eğer öncelikle gerekiyorsa buna kıyâsü'l-evlâ denir. Kıyastaki illeti tesbit için sebr ve taksîm, tard, deverân, tenkîhü'l-menât gibi metotlara başvurulur.
30 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 27-29; Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 32.
31 Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 24.
32 krş. Neşşâr, *Menâhic*, s. 132-140; Mağribî, *el-Fıraku'l-kelâmiyye*, s. 19-33.
33 Mahmûd, "Min kadâye'l-menhec fi 'ilmi'l-kelâm", s. 35.
34 Mağribî, *el-Fıraku'l-kelâmiyye*, s. 33-37; Abdülhamîd, *Dirâsât*, s. 203-224.
35 Bu terimler için bk. İzmirli, *Fenn-i Menâhic*, s. 60-66.
36 İlmin çeşitleri (zarurî, bedîhî, kesbî) ile ilgili tasnifi (*el-İrşâd*, s. 35), ayrıca aklı zarûrî ilim kabul etmesi (*a.e.*, s. 36), sebr terimini kullanması (a.e., s. 37, 49) gibi örnekler verilebilir.
37 *el-İrşâd*'ta sıfatlar ve rü'yetullah ile ilgili aklî izahlar yaptığı gibi, Mu'tezile'den Ebû Hâşim'in ahvâl nazariyesini savunan Cüveynî, kelâm eserlerine ilâhiyyât-nübüvvât-sem'iyyât tasnif ve tertibini getirmiştir. Onun, Eş'arîler arasında haberî sıfatları ilk defa te'vil etmeye başlayan kişi olduğu yazılmışsa da (Gardet-Anavati, *Introduction*, s. 73) Bağdâdî bunu daha önce yapmıştır (bk. *Usûlü'd-dîn*, s. 109-114).
38 Gazzâlî, *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*, I, 36; a.mlf., *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 45; a.mlf., *el-Münkız mine'd-dalâl*, s. 48; a.mlf., *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, s. 10.

daha önce ortaya çıkan eğilimi[39] hem meşrûlaştırmış, hem de hızlandırmıştır.[40] İlimlerdeki istidlâl biçimine bir düzen getirmek amacıyla ısrarla savunduğu bu uygulamasıyla o, kelâmda Mu'tezile ile başlayıp Eş'arî, Mâtürîdî ve Bâkıllânî gibi Ehl-i sünnet kelâmcıları ile devam eden "mütekaddimîn" dönemini sona erdirip felsefe ve mantığa kapıları açan "müteahhirîn" dönemini başlatan kişi olarak kabul edilmiştir.[41]

Kendinden önceki kelâmcılara Gazzâlî'nin yaptığı en büyük tenkit, cedeli kullanmaları ve bunda zaman zaman aşırıya kaçmalarıdır. Öyle ki bazan kelâmı cedelle özdeşleştirmiş ve o yüzden kelâm öğreniminin sınırlandırılmasını tavsiye etmiştir.[42] Bununla beraber son eserlerinden olan *el-Mustasfâ*'da kelâma bakışı oldukça olumludur.[43] Filozoflara yaklaşımında ise Gazzâlî, kullandıkları mantık kurallarına müsbet bakarken onların ilâhiyyât konularındaki görüşlerine karşı mücadele vermiştir.[44] O yüzden Gazzâlî'nin felsefe eleştirisi ile Eş'arî'nin Mu'tezile eleştirisi arasında sonuç itibariyle yakın bir benzerlik vardır. Nasıl Eş'arî, Mu'tezile'nin görüşlerini reddederken onların aklî kelâm metodunu Ehl-i sünnet'e taşımışsa, Gazzâlî de felâsifenin görüşlerine karşı çıkarken düşüncelerinin temeli olan mantığı kelâma intikal ettirmiştir. Ayrıca Gazzâlî, vahyi açık anlamından saptırıp hiçbir bağlantısı bulunmayan yorumlar yapan Bâtınîler'i bir tehlike olarak görmüş ve onlara karşı eserler telif etmiştir.[45] Nitekim onun İslâmî ilimlere mantığı ithal etme gayreti, şüphecilik ve izâfîliğin savunuculuğunu yapan Bâtınîlik ve benzeri düşüncelere karşı, söz konusu ilimleri belli ilkelere sahip sağlam bir yapıya kavuşturmak istemesinden kaynaklanmıştır.[46]

Gazzâlî'den sonra VI. (XII.) ve VII. (XIII.) yüzyıllarda yazılan kelâm eserleri, artık filozofların görüşlerine yer veren, özellikle bilgi ve varlık konuları

---

39 Merkezî coğrafyadan uzakta kalan İbn Hazm da mantıkla ilgilenip meşhur *el-Fasl*' adlı kitabında bir bab ayırmış (I, 4 vd.) ve *et-Takrîb li haddi'l-mantık* (bk. *Resâilü İbn Hazm el-Endelüsî*, IV, Beyrut 1987) adlı bir eser telif etmiştir.
40 *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* kitabında yeni metodolojiyi tatbik eden (s. 12-18) Gazzâlî'nin meselâ Allah'ın varlığı konusunda, açık bir şekilde çeşitli önermeler kurup Aristo mantığını kullandığı göze çarpmaktadır: "Her hâdisin hüdûsu için bir sebep vardır. Âlem hâdistir. O halde âlemin bir sebebi vardır" (*el-İktisâd*, s. 19). "Bütün cisimler havâdisten hâli değildir. Havâdisten hâli olmayan her şey hâdistir. Öyleyse bütün cisimler hâdistir" (*a.e.*, s. 20).
41 bk. İbn Teymiyye, *er-Red 'ale'l-mantıkiyyîn*, s. 14-15; İbn Haldûn, *Mukaddime*, m. 466; Abduh, *Risâletü't-tevhîd*, s. 51-52; İzmirli, *Muhassalü'l-kelâm ve'l-hikme*, s. 7-8; Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, s. 28-29; Watt, "al-Ghazali", *EI²* [İng.], II, 1040).
42 bk. *İlcâmü'l-'avâm 'an ilmi'l-kelâm*, Beyrut 1406/1986.
43 *el-Müstasfâ*, I, 6-7.
44 Gazzâlî, *Makâsıdü'l-felâsife* ile felsefecilerin ve bilhassa Meşşâî filozoflarının görüşlerini tanıtmış, daha sonra da *Tehâfütü'l-felâsife*'de bu görüşlerden bazılarını tenkide tâbi tutmuştur. Gazzâlî'nin üslûp olarak felsefeyi değil de filozofları eleştirmesi ve kitabına felâsife başlığını koyması dikkat çekicidir.
45 Gazzâlî, en büyük destekleyicisi Vezir Nizâmülmülk'ü katletmelerine rağmen büyük bir cesaretle başta *Fadâihu'l-Bâtıniyye* ve *el-Kıstâsü'l-müstakîm* olmak üzere onlara reddiyeler yazmıştır.
46 krş. van Ess, "The Logical Structure of Islamic Theology", s. 47-48; a. mlf., "Scepticism in Islamic Religious Thought", s. 96-97; krş. Watt, *Muslim Intellectual*, s. 122.

üzerinde genişçe duran bir muhteva kazanmıştır. Meselâ Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1209), kendisine kadar gelen bütün görüşleri bir araya topladığı kelâm eserinde ilim ve mâlumu konu alan birinci ve ikinci bölümler, ilâhiyyât ve sem'iyyâtı ele alan üçüncü ve dördüncü bölümlerden daha uzun ve tafsilâtlıdır. Kelâm kitaplarında bu dönemde medlûlden çok delil üzerinde yoğunlaşma meydana gelmiş, kavramlar ve düşünce sahası genişlemiştir.[47] Müteahhirîn kelâmının başlangıçtaki diğer temsilcileri Şehristânî (ö. 548/1153), Âmidî (ö. 631/1233) ve Beyzâvî'dir (ö. 685/1256).

Müteahhirîn kelâmıyla ilgili olarak sonraki bazı âlimler tarafından yapılan tenkit ve değerlendirmelerde kelâmın başlangıçtaki hüviyetini kaybederek âdeta felsefe haline geldiği ifade edilmiş,[48] kelâmcıların sonradan nakli bırakıp Selef'in yolundan ayrıldıkları savunulmuştur.[49] Gazzâlî'den itibaren naklin hücciyetini de aklın içinde tasavvur eden Mu'tezile tezi giderek rağbet kazanmış ve Râzî'de zirvesini bulmuştur. Bâkıllânî'ye kadar denge söz konusu iken, artık akıl naklin aslı kabul edilmiş ve nasların çoğunlukla delâlet ettikleri mânalar itibariyle zan ifade ettikleri görüşü benimsenmiştir.[50] Müteahhirîn dönemi kelâmcılarına yapılan diğer bazı tenkitler de ilk dönemdeki eleştirel yaklaşımın aksine mevcut felsefî nazariyeleri ilmî tetkike tâbi tutmayıp taklide yakın bir metot takip ettikleri,[51] ayrıca dolaylı olarak İslâm dünyasında müstakil felsefeyi durdurdukları[52] yönündedir. Ancak ilk asırlarda müslümanları hayli meşgul eden İslâm dışı inançların, Râzî'nin döneminde tamamen zayıflayıp etkisiz hale gelmesinin, ayrıca kelâmcıların zamanlarının bilimini de temsil eden felsefenin konularını anlama yönündeki merak ve istidatlarının böyle bir eğilimi netice verdiği ve bunun o dönemin şartları içinde tahlil edilmesi gerektiği gözden kaçırılmamalıdır. Bunun yanında Gazzâlî'nin bir taraftan kelâma felsefî metodu ithal ederken diğer taraftan filozofların bazı görüş ve yorumlarını sert bir şekilde hedef alması, kelâm ilminin bu dönemden itibaren hem felsefeye rakip hem de felsefeleşen bir görünüm almasının diğer bir âmili olmuştur.

Adududdin el-Îcî'den (ö. 756/1355) itibaren yaklaşık bir asırlık dönemde nisbeten muhtevalı ve sistematik şerhler dönemi başlamıştır. Bu dönemin belli başlı iki siması Sa'deddin et-Teftâzânî (ö. 793/1390) ile Seyyid Şerîf el-Cürcânî'dir (ö. 816/1413). Bundan böyle eserlerin başına kelâm ilminin tarifleri, konu, gâye ve faydalarıyla ilgili mukaddimeler eklenmeye başlanmış,[53] kullanılan dil ve üslûp ağırlaşmıştır.[54] Bundan dolayı bir müddet sonra büyük şerhler yerine, hem hacim hem de muhteva bakımından daha küçük eserlerin telifi revaç bulmuştur. Hatta bu dönemden itibaren tasavvufa yaklaşma söz konusu olmuş, akaid risaleleri daha çok tasavvuf ehli arasından çıkmıştır. Bu süre içinde yetişen kelâm âlimleri arasında en çok adı geçenler Senûsî, Lekânî, Siyâlkûtî ve Bâcûrî'dir.

Dönemin şartları sebebiyle bu ilmin mevcut birikimi anlama üzerinde yoğunlaşması ayrıca araştırılmalıdır. Müslüman toplumun bu dönemde zaman zaman tenkit ruhunu bırakarak taklit kolaycılığına kapıldığı, ulemânın bazan fikirler yerine lafızlara kafa yorduğu söylenebilir. Ancak bu durumun bütün âlimlere ve bütün konulara şâmil olması düşünülemez. Batı'yı tanıma süreci ile beraber İslâmî tefekküre yapılan bazı suçlama ya da genellemelerin doğru olup olmadığı ince ve dikkatli çalışmalarla gün yüzüne çıkarılmalıdır.[55] Ne var ki, şimdiye kadar araştırmacılar peşin kabulle İslâmî ilimlerdeki durgunluğun nasıl ve niçin meydana geldiğini tesbite çalışmışlar, durgunluğun gerçekten meydana gelip gelmediğini sorgulamamışlardır. Bu yönde bir hükme varabilmek için İslâm tarihi ve ilimlerinin her bir dönemini ince ve kesif çalışmalara tâbi tutmak, ilgili her şahıs ve konuyu işlemek gerekir. İlk kaynaklara inen, kültürel hayatın her unsurunu göz önünde bulunduran, bilgi aktarmaktan çok tahlil ve analizlere yer veren türden çalışmaların yapılması otoriteler tarafından dile getirilmekle beraber, bu ihtiyaç şimdiye kadar tamamen uygulamaya geçirilememiş, yalnızca bazı tahminlerle konuya açıklık getirilmeye çalışılmıştır.

47 İzmirli, müteahhirîn dönemi eserlerinin temel özelliği için "istidlâlde ziyadesiyle taammuk" ifadesini kullanır (*Yeni İlm-i Kelâm*, s. 88); benzer ifade için bk. Şiblî, *Târîh-i İlm-i Kelâm*, s. 158-159.

48 İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 466.

49 İbn Teymiyye, *Der'u te'âruzu'l-'akl ve'n-nakl*, I, 29-30. Aristo mantığının İslâm ilimlerine zarar verdiğini düşünen müteahhir âlimlerin başında gelen İbn Teymiye ona karşı *Nakdu'l-mantık* ve *er-Red 'ale'l-mantıkiyyîn'i* yazmıştır. Ancak kendisi de mantığı reddederken kelâmcılardan daha çok mantıkî ve felsefî ıstılahlara daldığı şeklinde eleştirilere mâruz kalmıştır (bk. Ramazân el-Bûtî, *es-Selefiyye*, s. 161).

50 krş. Mahmûd, "Min kadâye'l-menhec fî 'ilmi'l-kelâm", s. 36, 41-43.

51 Abduh, *Risâle*, s. 51-52.

52 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 89. Fazlurrahman da, Gazzâlî'nin felsefeye saldırısının ardından kelâmın onun konularını sahiplenmesi sebebiyle felsefenin sınır dışı edildiğini belirtir (*Islamic Methodology in History*, s. 127). Watt ise, İslâm filozofları ile kelâmcılar arasında alanları bakımından fazla bir farkın bulunmadığını, her iki tarafın da ilâhiyyât ve tabiat konularını ele alıp aklî delilleri kullandıklarını, dolayısıyla bu iki disiplinin mezcolmalarının tabii olduğunu ifade eder (*The Muslim Intellectual*, s. 124).

53 Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 7-9.

54 Teftâzânî *Şerhü'l-'Akâid*'de (s. 17) kelâm kitaplarındaki mukaddimelerin uzunluk ve karmaşıklığını tenkit etmesine rağmen hayatının sonlarında *Şerhü'l-Makāsıd*'ı telif etme gereği duymuştur. Bu dönemin eserlerindeki zorluk yakın dönem âlimleri tarafından sıkça vurgulanmıştır: "...mesâil-i kelâmiyyeyi bihakkın bilen, gavâmız-ı kelâmiyyeyi anlayana pek az tesadüf olunur idi. İbâre kuvvetiyle bir kitabın mesâilini anlayandan başka heman ilm-i kelâm âlimi yok gibi idi" (İzmirli, *Muhassal*, s. 11).

55 Bu tür genellemelere şu iki metin misal verilebilir: "...İşte o zamandan beri, İslâmlar meyânında cârî, -belki onlara mahsus olan- tahkik ve tenkit yolu terkolunarak tağlît ve taklîd mesleğine gidildi. Lebler bırakılarak kuşûr ile iştiğale başlandı. Eskiden efkâr ve mesâlik tenkid olunurken bu defa elfâz ve kavâlib tenkit olunmağa başlandı. Belki tedrîs ve tederrüs denilen şey, yalnız bir münâkaşât-ı lafziyyeden ve hiçbir meyvesi olmayan ihtilâfattan ibâret kaldı" (Âlimcân el-İdrîsî, "Tevhîde Dair", s. 365). "Böylece medlûlde olduğu gibi delilde de taklit başladı ve her şeyin dayanağı nakil oldu. Sadece mâsumun (Hz. Peygamber) değil, başkalarının hatta kim olduğu bilinmeyenlerin nakli de hüccet kabul edildi ve 'Falan akîde doğrudur, çünkü falan adam falan kitabında böyle diyor' sözü artık kaide haline geldi" (Abduh, *el-İslâm ve'n-Naşrâniyye*, s. 113-114).

1

Yakın Dönemde Kelâm İlmini Etkileyen Gelişmeler

I

BATI BİLİM ve DÜŞÜNCESİNDEKİ DEĞİŞİM

XIX. yüzyıl sonlarında müslüman ilim adamları tarafından vurgulanmaya başlanan "kelâm ilminin yenilenmesi" fikrinin başlıca gerekçesi, sonraki bölümde göreceğimiz gibi, ilim ve felsefenin değiştiği şeklindeki yargı olmuştur. Aristo felsefesinin inkıraza uğradığını,[1] ilimde artık tecrübenin hâkim olduğunu[2] ve kelâmın dayandığı felsefenin üç asırdan beri geçerliliğini kaybettiğini,[3] ayrıca "Sûfestâiyye" ve "Dehriyye" mezheplerinin yerini materyalist ve pozitivist akımların aldığını[4] söyleyen yakın dönem kelâmcıları, özetle kelâmın eski Yunan felsefesi yerine modern Batı felsefesi ile diyalog içinde olmasını savunuyorlardı. Dolayısıyla kelâm ilminin yakın dönemdeki arayışların Batı'da kültür ve düşünce alanındaki değişimlerle ilgi ve bağlantısı vardır. Bu başlıkta, önce genel olarak Batı düşüncesinde modern dönemi başlatan gelişmeler, XVII. yüzyıl "modernleşme"si ile XVIII. yüzyıl "aydınlanma"sı çerçevesinde araştırılacak, sonra da bunların XIX. yüzyıldaki sonuçları üzerinde durulacaktır. Böylece kelâmcıları etkileyen

1 İzmirli, *Muhassalü'l-kelâm ve'l-hikme*, s. 13.
2 Seyyid Ahmed Han, "Lecture on Islam", s. 312.
3 İzmirli, "Yeni İlm-i Kelâm", s. 59.
4 Mustafa Sadık, "Açık Mektup", s. 165.

değişimin ne olduğu ortaya konacak, ancak bir bilim veya felsefe tarihi kronolijisi yapmak ve teknik bilgiler vermek yerine meydana gelen metot ve anlayış değişiklikleri ana hatlarlarıyla verilmeye çalışılacaktır.

A) Metot Değişimi ve Düşüncede Modernleşme

Greko-Romen ve yahudi-hıristiyan temellere dayalı Batı düşüncesinin Rönesans'tan itibaren girdiği yeni dönemde iki belirgin vasıf kazandığı görülmektedir. Bunlardan birincisi başlangıçta ticarî amaçlı pratik hedeflerin teşviki ile "ölçme" ve "tanıma" ruhunun gelişmesi, bunun sonucunda "doğrudan" tabiata yönelip ona hükmetme isteğine paralel bir bilim metodunun ortaya çıkmasıdır. İkincisi ise elde edilen bazı teknik başarılar sonrasında akıl hükümranlığı ve rasyonelleşme hareketinin başlayıp bunun düşüncede pozitivizm ve maddeciliği doğurmasıdır.

Modern Batı bilimi, astronomi gözlemleri ile başlamış ve fizik ilminin araç gereçli hale gelip atölyelerde görülen işlerin giderek öğrenci uğraşına dönüşmesi sayesinde iyice güçlenmiştir.[5] Bilimin güçlenmesinin bir diğer faktörü de XVII. yüzyıldan itibaren müesseselere dayanmasıdır. Yüzyılın başında Roma'da kurulan Academia del Lincei ve Academia del Cimento'dan sonra 1635'te Richelieu tarafından Paris'te kurulan Academie Française ve bilâhare 1662'de Londra'da oluşturulan Royal Society modern bilimi kurumlaştıran ve günümüze kadar varlık ve etkilerini devam ettiren teşkilâtlar olmuştur.[6]

Batı'daki metot değişiminin öncüleri aynı zamanda bilimde yeni teorilerin de kurucularıdır. Ptolemaios'un (Batlamyus, milâdî 2. yüzyıl) o güne kadar hâkim olan yer merkezli (geocentric) nazariyesine karşı güneş merkezli (heliocentric) nazariyeyi geliştiren Nicolaus Copernicus (1473-1543) yeni bir dönemi farkında olmadan başlatan kişidir. Onun ardından Johann Kepler (1571-1630) aynı çizgiyi takip etmiştir. Bununla beraber Batı'da modern bilimin asıl kurucusu olarak Galileo Galilei (1564-1642) görülür.[7] Matematiği kullanarak bilimde kesinliği amaç haline getiren Galilei, ilim adamlarının Aristo fiziğindeki algılanabilir özellikler yerine uzunluk, şekil, sayı, ağırlık ve hareket gibi ölçülebilir objektif özellikleri dikkate almaları gerektiğini, zira ancak ölçümle doğru bilgi edinilebileceğini savunmuştur.[8] O ayrıca bir yandan

---

5 Kuhn, *The Essential Tension*, s. 44.

6 bk. Westfall, *Modern Bilimin Oluşumu*, s. 121-126. Ayrıca XVII. yüzyılda Batı dünyası sosyopolitik açıdan da farklı bir duruma geçmişti. Milliyet esaslarına dayalı devletler ve kapitalist ekonomi ortaya çıkmış, Amerika kıtası sömürgeleştirilmiş, tek bir mezhep olan Hıristiyanlık parçalanmıştı.

7 Yazdığı *Dialogo sopra i due massimi Sistemi del Mundo* (Dünyanın İki Büyük Sistemi Üzerine Konuşma) adlı kitabıyla Copernicus astronomisini açıkça savunan Galilei, kilisenin sert tepkisine mâruz kalmış, engizisyonda pişman olup görüşlerinden vazgeçtiğini söylemek zorunda kalmıştır (Bernal, *Science in History*, II, 434).

8 Ölçmeye verilen önemi ifade eden Lord Kelvin'in şu meşhur sözü Chicago Üniversitesi binalarının birinin önüne yazılmıştır: "Eğer ölçemiyorsanız bilginiz zayıf ve yetersizdir" (Kuhn, *The Essential Tension*, s. 178).

bilimde analoji metodu yerine müşahedeyi getirmiş, diğer yandan Aristo'nun bazı prensiplerini değiştirmiştir.[9]

Batı bilimi bu mecraya girerken, pozitivist hareketin başlangıç noktası kabul edilen Francis Bacon (1561-1626) düşünceyi de aynı temel üzerine oturtmaya çalışmıştır.[10] Bilimle uğraşan insanları tecrübe ehli ve dogmatik olarak ayıran Bacon, tecrübe ehlini dışarıdan topladığını kullanmakla yetinen karıncaya, dogmatikleri ise ağlarını kendi malzemesi ile ören örümceklere benzetir, kendisi ise materyalini çiçeklerden almasına karşılık onu özümseyip bal haline getiren arıları örnek olarak alır.[11] Her şeyde tümdengelime dayandıkları gerekçesiyle Aristo ve skolastikleri eleştiren Bacon'a göre, bu tür akıl yürütmelerde kullanılan öncüller, çoğunlukla filozofların kendi yargıları olup, tabiatta herhangi bir gerçeğe dayanmamaktadır. Gerçek filozof, doğrudan var olanı alıp inceler ve oradan hükümlere varır, zira gözlem ve tecrübe olmaksızın bilgi meydana gelmez.[12] Hurafelere karşı en iyi ilâç olan tabiat felsefesini saf hale getirmek, onu Eflâtun'un teolojisinden, Aristo'nun mantığından ve Yeni Eflâtuncular'ın matematiğinden kurtarmak gerekir.[13]

Modern düşüncenin asıl mânada kurucu ve başlatıcısı ise, yeni bilimi felsefede kullanarak sistem kuran Fransız filozof René Descartes (1596-1650) olduğu kabul edilir. Kendinden önceki filozofları bilim ve matematiği bilmemekle ve geçerliliği kalmayan mantık delillerini kullanmakla suçlayan Descartes'in hedefi hakikati bulmak, doğruyu yanlıştan ayırmaktı. Aklı, bilgide kesinliği verebilecek ve iyi ile kötüyü ayırabilecek tek vasıta olarak gören filozof, kesinliği sebebiyle matematiği kendisine model olarak almıştır.[14] Öte yandan onun düalizmi, ilimde sekülerleşmeyi de beraberinde ge-

---

9 Aristo nazarında bu âlemde asıl olan sükûndur, hareket ise zorlama ve gayri tabiîdir. Hareket ettirilen bir cisim tabiî hali olan sükûna geçmek için uğraşır. Buna karşılık Galilei, cismin tabiî halinin sükûn olmadığını, harekette bulunan cismin, dışarıdan bir tesir olmazsa harekete devam edeceğini ve duran cismin de dış tesir olmadıkça sükûnda kalacağını söylemiş, yani sükûnu sıfır süratte bir hareket saymıştır (van Doren, *A History of Knowledge*, s. 190-191; von Aster, *Felsefe Tarihi Dersleri*, s. 168-169).

10 En önemli eseri olan *Novum organum scientiarum* (Yeni Organon) adlı kitap, tümevarım metodunun geçerli olduğu yeni mantık ve felsefenin temel kitabı kabul edilmiştir. Ayrıca *Advancement of Learning* (Öğrenmenin İlerlemesi) adlı kitabı da yazmıştır.

11 Bacon, *The New Organon*, s. 93.

12 Bacon, *The New Organon*, s. 39, 54, ayrıca krş. Richards, *Philosophy and Sociology of Science: An Introduction*, s. 46; Bernal, *Science in History*, II, 441; Harman, *Bilim Devrimi*, s. 43.

13 Bacon, a.g.e., s. 88, 93. Bacon tarihteki felsefe akımlarını üç gruba ayırır: Birinciler, kesinliğe ulaşmadan, iyice inceleyip tartmadan bazı ortak hükümler alıp bunlar üzerinde akıl yürütmeler yapan rasyonalistler, ikinciler birkaç tecrübeden hareketle sistem kuranampristler, üçüncüler ise felsefelerini teoloji ve geleneklerle karıştıran sathî kişilerdir. Bacon'a göre birincilere örnek tabiat felsefesini mantıkla bozan ve zihnî kategorilere tâbi tutan Aristo'dur. Aristo gerektiği kadar tecrübeye başvurmamış, kendinden sonraki takipçileri ise tecrübeyi tamamen terketmiştir. Aynı şekilde amprist ekol de sadece birkaç tecrübeyi yüceltmekle sonunda dogmalarla çevrelenmiş, dar bir karanlığın içine düşmüştür. Ancak felsefeyi bozup ona en büyük zararı veren grup onu teoloji ile karıştıranlar olmuştur. Bu grubun başında Pythagoras ve Platon gelir. Onları takip eden bazıları da Tekvîn'in birinci kısmı ve diğer kutsal metinlerden bir tabiat felsefesi çıkarmak istemişlerdir. Sonuçta bu karışımdan sadece bir felsefe değil, heretik bir din de ortaya çıkmıştır (*The New Organon*, s. 60-62).

14 Descartes'in hakikatı elde etmek için kullandığı metotlar için bk. *Discours de la méthode*, s. 39 vd.

tirmiştir. Birbirinden ayrı iki saha oluşunca modern ilim mensupları dine atıfta bulunma gereği duymamışlardır.[15] Neticede Tanrı dinî bir söylemden çıkarılıp tabiata ve matematik hakikatlere indirgenmiştir.[16]

Ancak Batı'da modern dünya görüşünün şekillenmesinde birinci derecede rol oynayan kişi yeni bilimin asıl mimarı olan Isaac Newton'dur (1642-1727). Aristocu dünya görüşünde Copernicus ile başlayan modern dönüşümün son halkası olan Newton'la cisimler arasında kuvveti esas alan mekanik fizik hâkimiyetini pekiştirmiş ve iki asır devam ettirmiştir. Fizik evren, ona göre bir sebep-sonuç silsilesidir ve tabiat kanunlarına göre işler. Hiçbir maddî varlık bu mekanik zorunluluğun dışında kalamaz.[17] Modern tabiat felsefesi bundan sonra onun metotlarını kullanarak onun programını tamamlamak için uğraşmıştır. Nitekim daha sonra Aydınlanma bilimine Newton bilimi de denilmiştir.[18] Newtonculuğun veya XVII. yüzyıl bilim devriminin özelliği "aşağı-yukarılık" (takribîlik) zihniyetini, yani nitelik ve "göz kararı" ile hükmetme anlayışını yıkarak yerine kesinlik ve tam ölçümü koymasıdır. Ayrıca yeni anlayışta, o zamana kadar iki ayrı varlık sahası olan dünya ve gök birleşip, fizik ve astronomi içiçe sahalar haline gelmiştir.[19]

Modern bilimde her konuda matematiksel ilişki aranması, olaylar arasında sürekli bir düzeni, yani katı bir sebep-sonuç determinizmini de beraberinde getirdiği yukarıda belirtilmişti. Determinizm, fizik dünyayı otomatik olarak çalışan bir saat gibi telakki eden Newton mekanik fiziğinin en önemli genel sonucudur.[20] Mekanik sisteme göre kâinat ve gezegenler başlangıçta Tanrı tarafından yapılmıştı, ancak çekim kanunu yerleştirildikten sonra başka bir ilâhî müdahaleye ihtiyaç duymadan her şey kendi kendine işliyordu. Yaratıcının yeni imajı, mimar, matematikçi ve saat imalâtçısı olarak algılanmaya başlandı. Bu yüzden Tanrı'yı sadece mekanik sistemin başlangıcının izahı ile sınırlayan "deizm" revaç buldu. Böylece XVII. yüzyıldan sonra rasyonalite öne çıkarılıp vahiy ikinci plana itildi. Çünkü eğer Allah sadece yaratıkları ile bilinebilecekse, İncil'in Allah'ın varlığını ispatlamasına gerek yoktu.[21]

Matematik ve tecrübenin birleştirilmesinden ibaret olan bilimsel metot ve onun evrensel otoritesi kabul edilen akıl sayesinde hakikat garantisine sahip olduğuna inanan modern insan, bundan böyle tabiat düzenini keşfetme görevini üstlenmeye başladı.[22] Kuşatım alanı ve bilgi sahası genişleyen akıl, böylece daha iddialı bir tavır takınmaya başladı. Bundan sonra fizik, gerçekliği (reality) hareket halindeki "madde"den ibaret saydı ve çalışmalarını uzayda yer tutan ve bir mekândan diğer bir mekâna hareket eden maddenin uzunluk, ağırlık ve hızını ölçmeye hasretti. Artık vurgu insandan çok tabiata yapılmaya başlandı. İnsan ve onun ihtiyaçları belirleyici unsur iken modern dönemde insanın üzerinde yaşadığı dünya ve kâinat ön plana çıktı. Âdeta tabiata nisbetle insana cirmi kadar paha biçildi, bu da var oluşta gaye mefhumunu geri plana itti.[23] Fransız matematikçisi d'Alembert (1717-1783), tabiata yönelme hususunda gördüğü değişimi 1759'da şöyle anlatıyordu:

> "Yeni bir felsefe metodunun keşf ve tatbik edilmesi, keşifler için bir iştiyakın bulunması, kâinatın büyüleyici görünümüyle ulaşılan yeni fikirler, bütün bunlar, üstündeki baraj duvarlarını patlatan bir nehir misali, zihinlerde tabiata doğru yayılan canlı bir heyecan meydana getirdi".[24]

Bu şekilde tasvir Batı'nın XVIII. yüzyılına felsefî literatürde "Aydınlanma çağı" (the Age of Enlightenment, Le Siècle des lumières, Aufklärung) adı verilir. Aydınlanma felsefesi sonradan XIX. yüzyıl Avrupa ve Amerikasını da büyük ölçüde etkilemiştir.[25]

Bilimde tecrübe metodunun, evrende de müdahalesiz bir mekanizm anlayışının öne çıkması felsefî amprizmin doğmasına ve özellikle İngiltere'de

---

15 Bernal, *Science in History*, II, 446.

16 Nitekim Spinoza'da Tanrı artık tabiat ile eşleşmiş olup sadece felsefî tanrıdan bahsedilebilir. Müesseseleşmiş ve kalıplaşmış dinler ise, insanları pratik ve siyasî amaçlarına hizmet ettirmek için icat edilmiş antropomorfik bâtıl inançlardan başka bir şey değildir.

17 Newton *Philosophiae naturalis principia mathematica* (Tabiat Felsefesinin Matematik Prensipleri) adlı eserinde cisimler arasındaki hareketlerin mekanik prensipler ihtiva ettiği tezini ileri sürmüştür. Onun mekaniği uzaydaki herhangi iki cismin kütleleri ile doğru, aralarındaki mesafenin karesi ile ters orantılı olan bir kuvvet ile birbirlerini çektiği şeklindeki ünlü "çekim kuvveti" (gravitation) kanununa dayanır.

18 Hankins, *Science and the Enlightenment*, s. 9; Newton dönemin edebiyatına da konu olmuştur. Şair A. Pope şiirinde (van Daren, *A History of Knowledge*, s. 209), Nature and Nature's Laws lay hid in Night / God said, Let Newton be: and all was Light (Tabiat ve tabiat kanunları gece karanlığında gizliydi / Tanrı Newton'a ol dedi ve her şey aydınlandı) demiştir. Kendinden sonra Berkeley, Hume, ansiklopedistler ve Kant'a tesir etmiştir (Burtt, *The Metaphisical Foundations*, s. 34).

19 Koyré, *Newtonian Studies*, s. 4-7.

20 Reichenbach, *The Rise of Scientific Philosophy*, s. 106. Fizikî determinizm insana bakışı da etkilemiştir. Modern çağda insan, sebeplerin ürünü olan; aslı, gelişmesi, ümitleri, korkuları, aşkları ve inançları ise sadece atomların tesadüfen bir araya gelmesinin bir neticesi şeklinde görülen; ferdî hayatı mezardan öteye geçmeyen; bütün emekleri, fedakârlıkları ve ilhamları güneş sisteminin kaderi ile sınırlı olan bir varlık haline dönüştürüldü (Russell'ın *Mysticism and Logic* adlı eserinden naklen Burtt, *The Metaphisical Foundations*, s. 23).

21 Russell, *A History*, s. 522-525; Kuhn, *The Copernican Revolution*, s. 263. Deizm, "değişmez bir yasa kavramı ve özgür bilimsel etkinliği desteklemekte, tabiat üstü bütün müdahalelerin önüne geçmekte ve toplumsal ahlâka önemli bir müeyyide kazandırmakta; iyi ve kötünün rasyonel bir açıklamasını sunarak mükâfat ve cezaları, ebedî bir yaratıcının keyfî kararları değil, davranışın kaçınılmaz sonuçları olarak" anlamaktadır (K. Martin, *French Liberal Thought in the Eighteenth Century*'den naklen, Çiğdem, *Aydınlanma Felsefesi*, s. 48-49). Deizmin kılık değiştiren ateizm olduğu görüşüne katılan Gilson'a göre deistlerin tanrısı pek açık olmayan bir duygu, darda kalan iyilerin ümitle başvuracakları bir varlığa güven dolu bir âşinalık şeklinde olup dinî ibâdetin objesi değildir (*Tanrı ve Felsefe*, s. 69-70).

22 Randall, "The Newtonian World Machine", s. 139-140.

23 Burtt, *The Metaphysical Foundations*, s. 17-19.

24 Hankins, *Science and the Enlightenment*, s. 1.

25 Fransız aydınlanmacıları *L'encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences des arts des métiers* etrafında yer alan D. Diderot (1713-1784) ve J. d'Alembert (1717-1783) ile Voltaire (1694-1774), E. B. de Condillac (1715-1780), T. d'Holbach (1723-1789) gibi rasyonalist düşünürlerden, İngiliz aydınlanmacıları J. Locke (1632-1704) ve D. Hume (1711-1776) gibi ampristlerden, Alman aydınlanmacıları ise C. Thomasius (1655-1728), C. Wolf (1679-1754) J. G. Herder (1744-1803) ve I. Kant (1724-1804) gibi filozof ve tarihçilerden oluşur.

yayılmasına sebep oldu. Düşünce tarihinde ilk defa bu ölçüde duyulara dayalı bir bilgi felsefesi gelişmeye başladı. Diğer yandan Galilei ve Descartes ile matematiğin önem kazanması ve tabiatı âdeta matematikle izah etme girişimi Fransa'da ve kısmen Almanya'da antik Yunan'dan farklı modern bir rasyonalizmi ortaya çıkardı. Hem rasyonalistler hem de ampristler Newton'un verilerini kendi lehlerine kullanmaya çalıştılar. Rasyonalistler Newton'un akılcılığını ve tabii kanunlara dayalı mekanizmini esas aldılar. Ampristler ise onun gözlem ve deneyle işe başladığını söyleyerek bilimin verilerinin bir prensibe dayandırılamayacağını iddia ettiler.

Duyulara dayalı felsefe sistemi İskoç filozof David Hume (1711-1776) ile zirvesine ulaştı. Duyuların algılamasına dayalı tek çeşit bilgi kaynağı kabul eden ve Platon (Eflâtun) ile Descartes'ın ikili bilgi, yani "yanıltıcı hissî" ile "kesin aklî" bilgi teorilerini reddeden Hume buradan hareketle metafizik bilgiyi yanlış ve dayanağı olmayan bir nevi zihnî yanılma (illusion) saydı. Metafiziğin bilmeye çalıştığı şeyleri bilmenin mümkün olmadığını söyleyen Hume, insan aklının tabiat olaylarını, kâinatın dayandığı asıl, amaç ve planı bilemeyeceğini söyledi.[26] Ona göre özetle, öncesinde bir duyu algılaması bulunmayan hiçbir şeyde bilgi olmaz.

Aydınlanma çağının büyük filozofu ise skolastik metafiziğe yaptığı eleştirisiyle ün yapan Immanuel Kant'tır (1724-1804).[27] Kant önce, Hume'un bütün zihinsel çıkarımları reddetmesine karşı, aklın tabiata karşı pasif olmadığını, aksine tecrübe ile gelen bilgileri kavramlaştırdığını, başka bir deyişle akıl sayesinde tabiattaki eşyanın nicelik, nitelik, sebep ve netice haline geldiğini söyledi.[28] Duyularla anlaşılması mümkün bulunmayan (sebeplilik, zaman ve mekân gibi) bir alanın varlığının inkâr edilemeyeceğini düşünen Kant, duyuların ötesindeki bu alana "noumenon", tecrübe ile bilinen dış dünyaya ise "fenomenon" adını verdi. O burada meşhur "critique"lerinden birincisini yaparak aklın tasavvur ve bağlantılarla oluşturduğu aşkın realite olan noumen dünyanın kesin bir şekilde bilinemeyeceğini iddia etti.[29] Bundan hareketle aklın prensiplerine dayalı bütün teolojilere de karşı çıkarak,[30] Allah'ın varlığının, o zamana kadar kullanılan ontolojik, kozmolojik ve teleolojik delillerle ispatının mümkün olmadığını ileri sürdü.[31]

Bununla birlikte Kant, noumen olarak adlandırdığı aşkın âlem ve Tanrı ile olan bağlantıyı ahlâk yoluyla kurarak, ahlâka dayalı bir metafiziğe

26 Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, s. 17-22; a. mlf., *A Treatise of Human Nature*, s. 45-51.
27 Kant'ın metafizik eleştirisi W. H. Walsh'ın *Kant's Criticism of Metaphysics* adlı çalışmasında detaylı bir şekilde ele alınmıştır (London 1975).
28 Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 274. Kant ile Aristo arasındaki en önemli fark, Aristo kategorilerini bizzat eşyanın kendisine dayandırırken Kant'a göre bunlar eşyanın değil, zihnin kendi formlarıdır (krş. von Aster, *Felsefe Tarihi Dersleri*, s. 159-160).
29 Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 257-275.
30 Kant, *a.g.e.*, s. 525 vd.
31 Kant, *a.g.e.*, s. 500-514 ve s. 518-524.

ulaşmıştır.[32] *Critique of Pure Reason*'ın ikinci baskısına yazdığı önsözde, "inanmaya yer bırakmak için bilgiyi inkâr etmek zorunda kaldığını" bildiren[33] filozofa göre insan sadece bilen bir varlık değil, aynı zamanda yapıp eden bir varlıktır ve aslında kişiyi yönlendiren akıl, ne yapılması gerektiğini gösteren pratik akıldır.[34] Dünyada mutlak iyinin var olması, ancak ahlâka uygun bir gücün varlığı ile mümkündür. Bu varlığın Tanrı olduğunu söyleyen Kant, O'nu mutlak iyinin gerekli ön şartı olarak kabul etmiş, böylece aklî delillerle ispat edilemeyeceğini savunduğu Allah'ın varlığını ahlâken zorunlu görmüştür.[35]

Hume'un, kurduğu sistem gereği her şeyi duyulara hasredip cevher ve sebep-sonuç ilkesi de dahil olmak üzere bütün ideleri reddetmesi,[36] Kant'ın ise, ahlâkî alanda Tanrı'ya yer verse de metafiziği bilgi alanının dışına atması, modern düşüncenin giderek sekülerleşmesine zemin hazırlamıştır.[37] Ayrıca nitel, ardarda, sınırlı ve dinî bir dünya anlayışı yerine nicel, atomik, uçsuz ve maddî bir tabiat anlayışı XIX. yüzyıldaki düşüncenin temel karekterini oluşturmuştur.[38]

B) Modernleşmenin XIX. Yüzyıldaki Sonuçları

Buraya kadar tartışılan daha çok modern Batı düşüncesinin teorik olarak geçirdiği dönüşüm, bunun mahiyeti ve temellerinin tesbitine yönelikti. Yakın dönemdeki müslüman ilim adamları yukarıda zikredilen düşünürlerin bazı görüşlerine birbirinden kopuk olarak yansımış, onların bazı eserleri tercüme edilmiş, zaman zaman felsefe-i cedîde adıyla kendilerinden nakiller yapılmıştır. Öte yandan Batı'da modern düşüncenin mekanik tabiat anlayışı ve ayrıca bilgiyi madde ve ölçümüne endekslemesi neticesinde başlayan dünyevîleşme süreci XIX. yüzyılda âdeta patlama yapmış ve arka arkaya katı pozitivist ve materyalist akımlar ortaya çıkmıştır. Batı'nın sekü-ler ve düalist dünya görüşünü benimsemesi radikal düşünür ve teorilerle

32 Kant, *Grounds of the Metaphysic of Moral*, s. 56-60.
33 Kant, *Critique of pure Reason*, s. 29.
34 Kant, *a.g.e.*, s. 61-68.
35 Heimsoeth, *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, s. 147-148.
36 Hume, *An Enquiry*, s. 60-79; *A Treatise*, s. 61, 119-130. Hume'a göre sebep tayin edilen şeylerin hep aynı sonuçları vereceği akılla kesin olarak bilinemez. Ateşin her zaman yakacağını ve güneşin yarın tekrar doğacağını aklımıza dayanarak iddia edemeyiz. "Güneş yarın doğacak" ile "güneş yarın doğmayacak" arasında hakikatte hiçbir fark yoktur. Şimdiye kadar ki tecrübeler aynı sonucu vermiş olsa da, bu aynı şeyin gelecekte de tekrarını garanti etmez.
37 Bir kısım araştırmacılara göre Aydınlanma filozofları kendilerini hıristiyan mirastan ayırmak isteyen bir anlamda modern putperestlerdi. İnsanın bilmeye ve emeğiyle tabiatın bütün gizliliklerini çözmeye kabiliyetli olduğuna dair inancın yerleştiği Batı'nın XVIII. yüzyılı, büyük çapta bilime iman çağı olmuştur (Randall, "The Newtonian World Machine", s. 164).
38 Buna karşılık Aydınlanma felsefesi fikir planında iki paradox meydana getirmişti. 1. Aydınlanmacılar tanımlamacı, yani eşyayı olduğu gibi tasvir eden, nesnenin nasıl olması gerektiğini değil, ne olduğunu belirlemek isteyen kimselerdi. Dolayısıyla sistemleri gereği dinî ahlâka karşı çıkarken seküler bir moralite kurmaya çalışmaları çelişki yaratıyordu. 2. Bir yandan mekanik işleyen tabiat kanunlarında determinizm, diğer yanda hür ve faziletli insanın savunulması onların diğer bir zorluğuydu (Hankins, *Science and Enlightenment*, s. 6-7).

XIX. yüzyılda zirve noktasına ulaşmıştır. Bunlar arasından İslâm dünyasına en çok tesir edenler şöyle sıralanabilir:

İlk sırada yer alan Auguste Comte (1798-1857) üç hal kanunu ile insanlık tarihini "dinî", "metafizik" ve "pozitif" olmak üzere üç devreye ayırarak sonuncusu ile modern çağa referans yapan bir düşünürdür.[39] İlk defa Comte'un kullandığı[40] "pozitivizm" kavramı XIX. yüzyılın temel kavramı haline geldiği gibi, tecrübî bilim de yegâne evrensel gerçek olarak takdim edilmeye başlanmıştır. Pozitif felsefe bütün olayları tabii kanunlara bağlar ve sebeplerinin araştırılmasını anlamsız bulur. Zira sadece gördüğünü nakleden tabii bilim, her problemi çözebilecek güce sahip olduğu gibi, bütün toplumlar için geçerli evrensel kanunlar da koyar.[41] Comte, sisteminin gereği olarak bütün dinleri reddetmesine karşın, kültürel boşluğu kapatmak için kendisi de yeni bir din kurma ihtiyacını hissetmiştir. "İnsanlık dini" adını verdiği bu yeni dinin esası bilim, temel hedefi de düzen ve ilerlemedir (ordre et progrès). Comte'a göre bilim ve teoloji arasında uyuşma söz konusu değildir.[42] Ayrıca ahlâk dinden ayrılmalı, tabii bir ahlâk sistemi oluşturulmalıdır.[43] Pozitivizm, felsefî akım olarak Fransa ve Avrupa'da XIX. yüzyılın ikinci yarısında etkili olmuş, Latin Amerika ve Ortadoğu'da XX. yüzyılın ortalarına kadar tesirini sürdürmüştür. Bununla beraber çağdaş Batı, pozitivist temellerin izlerini taşımaya devam etmiştir. Günlük hayat halen bilim ve teknoloji ile çevirili olup her şey rasyonel mantıkla ve mekanik modellerle izah edilmektedir.

XIX. yüzyılın diğer etkili kişisi Charles Darwin (1809-1882) ise *The Origin of Species* (1859) adlı kitabıyla Darwinizm olarak ün yapan modern evrim nazariyesini kurmuştur. Daha önce evrim fikri biliniyorsa da Darwin yeni gözlem ve deliller üzerinde durmuş, ayrıca tabii seleksiyon teorisini evrim fikrine dahil etmiştir.[44] Onun yaptığı şey canlıların gelişiminde bir mekanizma kurmak, böylece önceki modern düşünürler tarafından cansız tabiatla ilgili olarak hücum edilen Aristo'nun sebep kategorisini canlı hayatta da ortadan kaldırmaktır. Darwinizm'e itirazlar daha onun hayatında yapılmaya başlanmışsa da,[45] bu teori modern dünyada büyük etkiler yapmıştır. Darwin, türler arasında acımasız bir savaşın bulunduğunu ileri sürerek varlıkların ancak güç ve kuvvetleriyle ayakta durabildiği neticesine varmış, böyle bir tabiat düzeninde merhametli bir Tanrı inancına kendisini ikna edememiştir.

39 Comte, *Discours sur l'ésprit positif*, s. 2-29.
40 Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, s. 14-15.
41 Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*, s. 233. Araştırmacılar pozitivizm ile modern bilimin kurucuları arasında bağlantı olduğunu vurgularlar (Kremer-Marietti, "Positivism", s. 459).
42 Comte, *Discours sur l'ésprit positif*, s. 50-62.
43 Comte, a.g.e., s. 102-110. Pozitivist dinin ayrıntıları için bk. Comte, *Pozitivizm İlmihali*, s. 3 vd.; Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, s. 33-41.
44 Tabii seleksiyon fikri, dayanak ve delilleri üzerinde ayrıntılı bilgi için bk. Gayon, *Darwin et l'après Darwin*, s. 67-94.
45 Eleştirenlerden birisi F. Jenkin'dir (Gayon, a.g.e., s. 95 vd.).

Canlılar sisteminde düzen değil düzensizlik ve tesadüf görmeye başladığı için eskiden sahip olduğu tanrı ve din inancından uzaklaşmıştır. Tanınmış ateistlerden Julian Huxley, Newton'un yıldızları yöneten bir Tanrı olmadığını gösterdiğini, Darwin'in ise hayatı idare eden Tanrı'yı ortadan kaldırdığını söyler.[46] Üstün canlı olarak yaratılan insanı basite indirerek dinin ve teist filozofların tabiattaki gaye prensibine karşı materyalistlere malzeme hazırlayan Darwin'in kitabı yayınlandığı zaman "Darwin, Kitâb-ı Mukaddes'i çürüttü" sözü söylenmeye başlamıştır. Zira her ne kadar dinî metinler hakkında bir kanaat belirtmemişse de evrim teorisi Tevrat'ın Tekvîn bölümüne tamamen ters düşüyordu. Darwin'in bilimsel sonuç diye takdim edilen görüşleri, insanı Allah'ın kıymetli yaratığı değil tabiatın başarılı ve gelişmiş bir hayvanından ibaret görüyor, bu da pozitif maddeci anlayışı destekliyordu.

Görüşleri kendinden sonra ideolojik yansımalar gösteren Karl Marx (1818-1883) felsefeyi tarihî ve sosyal hadiselere aktarmak isteyen radikal anlayışa sahip bir kişidir. Hegel'in etkisiyle, "tarih"i düzenli ilerleme esasına dayalı safhalara ayıran Marx, *Communist Manifesto* ve *Das Kapital* adlı eserlerinde kapitalist sistemin çelişkileri sebebiyle çökeceğini ve zorunlu olarak yerini sosyalizme bırakacağını savunarak tarihin materyalist yorumunu yapmıştır. Hegel'in diyalektiğini materyalizm ile uzlaştırarak her şeyi maddeye dayandıran pozitivist bir sistem kuran düşünür, diyalektik materyalizmi üç kanun (Nicel değişmelerin nitel sıçrama ve devrimlere dönüşmesi, zıtların birliği ve nefyin nefyi) üzerine temellendirip bunları ferdî ve toplumsal hadiselere de genelleştirmiş, böylece tabii ve sosyal olaylarda zorunlu değişime dayalı bir determinizm ortaya çıkarmıştır. Felsefe, ahlâk ve din gibi "üst yapı"nın bütün inanç ve kurumları, maddî güç için yapılan mücadelelerin neticesi olup politik ve ekonomik şartlar tarafından belirlenir.[47] Ekonomiyi alt yapı olarak görüp, dışındaki her şeyi onun bir yansıması sayan bu tür bir genelleme ve dogmatizm, diğer fenomenler gibi dini de kitleleri pasifize etmek için kullanılan bir araç olarak görmüştür. Nitekim Marx'ın Yeni Hegelci Alman ateistlerinin tesiriyle geliştirdiği düşüncesine göre Tanrı, insanın idealize ettiği kendi imajından başka bir şey değildir. Yani kendisinin olması gereken halini; başka bir deyişle süpermeni yansıtan hayalî bir tasvirden ibarettir. Halbuki kişi insanlığına geri dönmeli ve kendisini esarete alacak her şeyden kurtulmalıdır.[48] Marx ayrıca boş konuşmalar diye nitelediği felsefe yerine pratik gelişmenin temsilcisi saydığı pozitif bilimi sürekli öne çıkarmıştır.[49]

XIX. yüzyılın diğer bir ürünü olan "psikanaliz teorisi"nin sahibi Sigmund Freud (1856-1939) Aydınlanma projesini devam ettirerek insan şuurunu

46 Stromberg, *An Intellectual History of Modern Europe*, s. 279-280.
47 Stromberg, a.g.e., s. 296 vd.; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 463.
48 Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, s. 99-100.
49 Marx-Engels, *German Ideology*'den naklen Tucker, a.g.e., s. 179.

da aklî araştırma alanına çekmiştir. Ahlâkî ve dinî his ve değerleri benliğin gelişmiş reaksiyon ve güdülerinden ibaret sayan Freud'ün psikanalizi modern düşüncenin "determinizm" ilkesi ile Darwinizm'in "içgüdü" ve "evrim" kavramlarından etkilenmiştir. İnsan şahsiyetinin ön şuur, şuur ve şuur altıdan oluştuğunu söyleyen Freud, şuur altına büyük önem vermiş[50] şahsiyeti kısımlara (id, ego ve superego) ayırarak şahsiyetin gelişmesinde doğum ve çocukluktan başlayarak "cinsel hazz"ın rolü üzerinde durmuştur. Erkek çocukların annelerine, kız çocuklarının ise babalarına üç yaşlarından itibaren eğilim gösterdikleri, annebabalarına rekabet ve düşmanlık duygusu beslediklerini savunarak sevgiyi cinsellikle özdeşleştirmiştir.[51] Psikanalizciler, serbest çağrışım metodu adı verilen bir metotla, kişiyi olabildiğince konuşturarak çocukluktaki ilişkilerini hatırlamasını sağlayan bir tedavi şekli geliştirmişlerse de bunda pek başarılı sonuçlar elde edememiş, çeşitli eleştirilere mâruz kalmışlardır.

Görülüyor ki XIX. yüzyılda Batı'nın entellektüel çevrelerinde materyalist/pozitivist akımlar vasıtasıyla seküler anlayış, agnostisizm ve şüphecilik yayılmıştır. Her ne kadar modernleşme sürecinde farklı görüşler, Pascal, Kierkegard ve Bergson gibi muhafazakâr düşünürler de mevcuttu. Ancak bunların süreci değiştirecek veya yön verecek kadar bir etkileri görülmedi. Din ve modern toplum arasındaki münasebeti yeniden düzenleyen "secularization" faaliyetinin endüstri devrimi, şehirleşme ve makine hayatının şartları ile de hız kazandı.[52] Bilim adamlarının herşeyin aklî bir yorumunu elde etmenin ötesinde başka bir tutkuları kalmadı.[53] Pozitif-seküler zihniyetin yerleşmesine, bir akım veya ideolojiye öncülük etmekten çok ferdî olarak tesir eden başka şahsiyetler de vardır.[54] Ancak çalışmanın sınırlarını zorlaması için bunların her birinin görüş ve etkilerine girmeye gerek yoktur.

Batı dünyasındaki modern düşünce bu seyirle devam edip XIX. yüzyılda katı pozitivist akımları doğurduğu sırada, İslâm dünyası da fiilî bir değişim sürecine girmiş, kendisini zorlayan dışındaki bu dünyadan yararlanma niyetini göstermeye başlamıştı. Ancak bu sırada müslümanlar, Abbasîler'in ilk yıllarında olduğu gibi güçlü bir konumda olmayıp, çeşitli problemler içinde, toprak kaybeden ve âdeta herhangi bir dayanak arayan zayıf bir durumda bulunuyordu. Nitekim bu karşılaşmada XIX. yüzyılın Batılı entelektüelleri

50 Topçu, "Takdim" *Freud Skolastiği*, s. xı.
51 Topçu, *a.g.m.*, s. xiv-xvi. Freud'ün bu düşünceleri XX. yüzyılda erotizmin yaygınlaşıp sosyal çöküntülerin ortaya çıkmasında etkili olmuştur.
52 Chadwick, *The Secularization*, s. 264.
53 Gilson *Tanrı ve Felsefe*, s. 75. Halbuki bazı şeylerin aklın sınırları içine girmeyişi, varlığın, pozitivist anlamda bilimsel izahlara açıkça direndiğini ifade etmektedir.
54 İngiltere'de *History of the Conflict between Religion and Science* (Türkçe'ye Ahmed Midhat Efendi tarafından *Nizâü ilm ü din* diye çevrilen) eseriyle J. W. Draper (1811-1882), Almanya'da *Kraft und Stoff* (Türkçe'ye Bahâ Tevfik tarafından Fransızca'sından *Madde ve Kuvvet* diye çevrilen) eseriyle L. Büchner (1824-1899) ve Fransa'da çeşitli eserleriyle tarihsel ve filolojik bilimciliği savunan E. Renan (1832-1892) bunlardan bazılarıdır.

ile kendi isimleriyle şöhret bulan akımları, İslâm dünyasının bir kısım aydınlarını doğrudan etki alanına çekmeyi başardı. Bundan sonraki başlıkta ele alınacağı üzere Batıcı olarak bilinen aydınlar büyük oranda bunların tesiri altında, söz konusu görüşleri nihaî bilim telakki ederek derhal alınmalarını, dinî muhafazakârlığın müslümanları geri bıraktığını savundular. Ayrıca askerî ve teknik eğitim başta olmak üzere edebiyat, sanat ve fikirde bir Batılılaşma kampanyası yönünde fazla bir tereddüt göstermediler. Bunun sonucunda materyalizm pozitivizm ve darwinizm gibi İslâm dininin inanç esaslarını tehdit eden akımlar İslâm dünyasına sızmaya ve müslümanların kafalarını kurcalamaya muvaffak oldu. İslâmcı aydınların da dolaylı olarak bu ortamdan etkilenerek, Comte ya da Darwin'e referansları vâki ise de, onlar düşünceden çok Batı'nın bilim ve tekniğine vurgu yaptılar.

Aşağıdaki başlıkta İslâm âleminin yüz yüze geldiği bu merhale tanıtılıp, yukarıda özetle anlatılan Batı düşüncesinden aydınların hangi ölçü ve boyutlarda etkilendiği ve sonuçları ele alınacaktır. Sonra da müslüman ilim adamlarının Batı'ya karşı tavırları ve bu konudaki iç tartışmalar üzerinde durulacak, böylece kelâmda yenilik talebinin hangi şartlarda çıktığı tesbit edilmeye çalışılacaktır.

II

İSLÂM DÜNYASINDA DEĞİŞİM ve BATILILAŞMA

A) Batı ile Kültürel Temasların Başlaması

Osmanlı idaresi, ilk dönemlerdeki ilmî canlılığı devam ettirememesine rağmen, askerî başarılar ve sosyomoral müesseselerle gücünü kabul ettirmiş, Akdeniz ve Karadeniz'i içine alacak şekilde Orta Avrupa'ya kadar hâkimiyet kurmuştu. Ancak öğretim programlarında belli bir dönemden sonra müsbet ve tabii ilimler ile felsefenin ihmal edilmesi,[55] erken sayılabilecek bir zamandan itibaren bir kısım müellifler tarafından şikâyet konusu edilmeye başlandı. İlim adamları tarafından bu tür serzenişlerin dile getirildiği yılların akabinde askerî yenilgilerin baş göstermesi ve 1699 yılında Karlofça Antlaşması'nın yapılması ile Osmanlı tarihinde başarısızlık psikolojisinin

55 Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, I, 680; a.mlf., *Mîzânü'l-hak*, s. 21; Gelibolulu Mustafa Âlî, *Nushatü's-selâtîn*, I, 174-177; krş. M. İpşirli, "Osmanlı İlmiye Mesleği Hakkında Gözlemler (XV-XVII. Asırlar), s. 281-282; Osmanlılar'daki gerilemeyi müşahede edebilen kişilerle ilgili olarak ayrıca bk. Lewis, "Ottoman Observers of Ottoman Decline", *IS*, I/1, 1962, s. 71-87. Osmanlılar'ın son dönem fikir adamlarından Said Halim Paşa da İslâm dünyasının gitgide tabiâtı inceleme ve araştırma görevine karşı ilgisiz kaldığını ileri sürerek müslümanların bir dönemden sonra sadece şer'î ilimlerle yetinip diğer sahaları ihmal etmelerini en önemli yanlışları olarak görür (*Notes pour servir à la Réforme de la Société Musulmane*, s. 17).

hâkim olduğu bir döneme girildi. Artık fetih ve askerî seferler dışında Batı'nın diğer yönlerine de ilgi duyulmaya başlandı. Nitekim 1721 yılında Fransa'ya özel bir elçi (Yirmisekiz Mehmed Çelebi) gönderildi ve 1726'da matbaa kuruldu. Mağlûbiyetlerin devam etmesi ve en önemlisi Ruslar'la yapılan Küçük Kaynarca Antlaşması (1774) ile Kırım gibi nüfusunun büyük çoğunluğu müslüman olan bir toprak parçasının ilk defa kaybedilmesi, idarecilerde bir şeylerin değişmesi gerektiği kanaatini iyice hâkim kılmaya başladı. Aynı yıllarda dış devletlere sürekli elçilik geleneği de başlatılarak 1793'te Londra ve 1797'de Paris'e ilk elçiler gönderildi.[56] Bu arada 1789 ihtilâlinin sempati kazanma ve fikirlerini yayma isteği, Fransız hükümetini İstanbul'da matbaa kurma ve yayın faaliyetlerinde bulunmaya sevkediyordu.[57]

II. Mahmud döneminde (1808-1839) getirilen pek çok yeniliklerle hızlanan değişim hareketi, Mustafa Reşid Paşa tarafından Abdülmecid'in tahta çıktığı 1255 (1839) senesinde ilân edilen Tanzimat Fermanı ile resmiyet kazandı. Paris İnsan Hakları Beyannâmesi'nin (1789) bazı maddelerini ihtiva eden ferman, 1876'da "Kanûn-i Esâsî"nin (anayasa) ilân edilmesine kadar giden ve idarî düzenlemelerin ötesinde bir yeniden yapılanma süreci başlatmış oldu. Çeşitli Batı şehirlerinde kalan kişilerin Avrupa'ya hayranlıklarını, orada gördükleri terakkî, ulûm, fünun, usul, tâlim, intizam, temizlik ve "sivilizasyon"u övmeleri ilgi ve merakı arttırdı.[58] Bunun üzerine Batı'yı daha iyi tanıma amacıyla Fransa'ya öğrenci gönderildi. Avrupa'nın üstünlüğünün "ulûm ve fünun"dan geldiği kanaati hâkim olmaya başlayınca XIX. yüzyılın başlarında başta İshak Efendi'nin (ö.1834) olmak üzere modern fen ve riyâziye konularında eserler basılmaya başlandı.[59] Şu da var ki, Osmanlı Devleti ve Tanzimat yöneticileri, Batı ile rekabet edebilme gayesiyle onların ilmine yönelirken işin yalnızca sathî tarafında kalındı. Aynı görüşü Avusturya başbakanlığı yapan Prens Metternich, paylaşır ve Osmanlılar'ın söz konusu dönemde Avrupalılar'ın çeşitli ilimlerdeki düşünce temellerinden ziyade, bu ilimlerin pratik neticelerini dikkate aldıklarını ifade eder.[60] Nitekim astronomide Copernicus'un kitapları yerine rasathâne teknik bilgileri içeren zîclerin tercüme ettirilmesi bu görüşü doğrulamaktadır. Bundan hareketle, Osmanlılar'ın değişim sürecinde bazı ihtiyaçları karşılayacak bilgileri

56 Kuran, *Avrupa'da Osmanlı İkamet Elçiliklerinin Kurulması ve İlk Elçilerin Siyasî Faaliyetleri*, s. 15 ve 25.
57 Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, s. 63-64.
58 Sâdık Rıfat Paşa, "Avrupa Ahvâline Dair Risâle" *Müntehabât-ı Asâr*, s. 1-12; Mustafa Sâmi Efendi, *Avrupa Risâlesi*, s. 30-37. Bu kişiler için ayrıca bk. Tanpınar, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 88-96; Mardin, *The Genesis*, s. 169-195.
59 İshak Efendi'nin *Mecmua-ı Ulûm-i Riyâziye* adlı dört ciltlik önemli eseri ilk defa 1831-38 yılları arasında İstanbulda basılmıştır (bk. İhsanoğlu, *Başhoca İshak Efendi, Türkiye'de Modern Bilimin Öncüsü*, Ankara 1989). 1862 yılında "Cem'iyyet-i İlmiyye-i Osmâniyye" tarafından *Mecmûa-i Fünûn* adıyla ilk Türkçe ilmî dergi de yayınlandı.
60 bk. Metternich, "Türkiye'de Abdülmecid'in Islahatı Hakkında", s. 703-708.

elde etmek istemişlerse de bir bilim zihniyeti ve araştırma ruhunu oluşturamadıkları kanaati[61] geçerliliğini muhafaza etmektedir.

Tanzimat'ın eğitim politikası belirgin olarak 1860'larda sonuçlarını vermeye başladı ve daha önce faaliyete başlayan diğer dinlerin muhtelif cemaatlerine ait yabancı okullar bu dönemde hızla ülke sathına yayıldı.[62] Bu dönemde Batılı yazarların edebî eserlerinden yapılan çeviriler de hız kazandı. Bilinen ilk çeviriler Münif Paşa'nın *Muheverât-ı Hikemiye* adıyla Fénélon, Fontenelle ve Voltaire'in seçme parçalarından yaptığı kısmî tercüme, Şinâsi'nin *Tercüme-i Manzûme* adı altında yaptığı şiir tercümeleri ile Yûsuf Kâmil Paşa'nın *Télémaque* tercümesidir. Daha sonra Montesquieu, Victor Hugo ve Rousseau'nun bazı edebiyat, siyaset ve düşünce kitapları çevrildi.[63]

Tanzimat döneminde ıslahat hareketleri içindeki diğer bir önemli girişim şüphesiz kanunlaştırma yönünde atılan adımdır. Ahmed Cevdet Paşa (1823-1895) başkanlığında bir komisyon tarafından yedi yılda hazırlanan *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* 1293'te (1876) tamamlandı. Osmanlı tarihine Abdülhamid dönemi olarak geçen 33 yıllık zaman zarfında da, bir yandan kendisi de Tanzimat fikirleriyle beslenmiş olan sultanın gerçekleştirdiği düzenlemeler,[64] diğer yandan muhaliflerinin gizli ve açık gayretleri ile modernleşme çabaları devam etti. Öte yandan yönetim karşıtı şair ve yazarlardan oluşan *Servet-i Fünûn* dergisi, kısa ömrüne rağmen bir ekol haline geldi. Dergi edebiyatın yanında felsefî konulara da yer vererek çeşitli kavram ve düşüncelerin tanınmasına imkân sağladı.[65]

Diğer taraftan XVIII. yüzyıl sonlarında Batı ile daha yakın temas durumunda kalan İslâm coğrafyası Mısır olmuştur. Napolyon'un Mısır'ı işgali (1798-1801) İslâm dünyasında yeni bir dönemin başlangıcı kabul edilir.[66] Her ne kadar daha erken dönemde Endonezya adaları Hollandalılar tarafından ve Hindistan yarımadasının bir kısmı İngilizler'ce iktisaden sömürgeleştirilmeye başlanmışsa da, bu yerler İslâm dünyasının merkezi sayılmadığı için çok büyük değişim ve çalkantılara sebep olmamıştır. Mısırlı tarihçi Cebertî (1756-1825) Napolyon işgalini anlatırken, Fransızlar'a kuşkuyla bakmasına rağmen, onların kurduğu enstitüden (Institute d'Egypte), oradaki resim, harita, kitaplardan, ayrıca araştırmacılardaki çalışma şevki ve gayretten övgüyle bahseder.[67]

61 İhsanoğlu, "Tanzimat Öncesi ve Tanzimat Dönemi Osmanlı Bilim ve Eğitim Anlayışı", s. 389, 391.
62 Haydaroğlu, *Osmanlı İmparatorluğunda Yabancı Okullar*, s. 132.
63 Tercüme hareketi ve çevrilen kitapların listesi için bk. Akbayar, "Tanzimattan Cumhuriyete Çeviri", s. 447-451.
64 Lewis, *The Emergence*, s. 178 vd.
65 Ahmet İhsan tarafından kurulan ve Batı'dan çeşitli çeviriler yayınlayan *Servet-i Fünûn* için bk. Erünsal (nşr.), "Servet-i Fünûn'un Tarihçesi", *Kütüphanecilikle İlgili Osmanlıca Metinler ve Belgeler*, I, 201-214.
66 Hitti, *The History of Arab People*, s. 745; Abu Rabi, "Reflections", s. 46; İnayet, *Arap Siyasî Düşüncesinin Seyri*, s. 8.
67 Cebertî, *Târîhu 'acâibi'l-aşâr fi't-terâcim ve'l-ahbâr*, II, 233-236.

İşgal üzerine Osmanlı idaresi tarafından Mısır'a gönderilen, ancak Napolyon'un çekilmesinden sonra kontrolü ele alıp müstakil bir idareyle uzun süre (1805-1849) iş başında kalan Kavalalı Mehmed Ali Paşa, Mısır'ın iktisadî, sosyal ve eğitim düzeninde büyük değişiklikler yapmış ve tarihçiler tarafından modern Mısır'ın kurucusu kabul edilir. Askerî bir güç olmak için maddî üstünlüğün gerektiğine inanan paşa, okuma ve yazması bulunmadığı halde başta eğitim olmak üzere Mısır'ı çok yönlü bir hareketliliğin içine soktu. 1820'lerin başında Napolyon'un bıraktığı makinelerle Bulak'ta bir matbaa tesis ettiği gibi,[68] çeşitli askerî, mühendislik ve tıp okulları açtı.[69] Söz konusu okullar için önce Fransa'dan subay hekim ve mühendis getirterek onların rehberliğinde yeni bir ordu ve donanma kurdu, sonra da Paris'e Mısırlı öğrenciler göndermeye başladı.[70] Bütün bu faaliyetlere ilâve olarak 1835'te bir tercüme ve dil okulu (Medresetü'l-elsün) kurularak çeşitli dallarda tercüme heyetleri oluşturuldu.[71]

Öğrenci kafilesi ile beraber din görevlisi olarak Fransa'ya gönderilen ve dil öğrenerek dönen Ezherli Rifâa et-Tahtâvî'nin (1801-1873) teşvik edici görüşlerinin de katkısıyla Batı'nın bilim ve teknolojisi XIX. yüzyılın ilk yarısından itibaren Mısır'da ilgi odağı haline geldi ve Fransız eğitim modeline göre birçok okul açıldı.[72] Mehmed Ali Paşa'nın ölümünden sonra yavaşlayan Batılılaşma faaliyetleri torunu Hidiv İsmâil Paşa döneminde (1863-1879) teknik ve sosyal alanlarda hızlandı. 1872 yılında din ve fen ilimlerini bir arada toplayan Dârülulûm faaliyete geçirildi, ayrıca Ezher'in öğretim programı bakımından yenileştirilmesi çalışmaları başlatıldı. Ayrıca Kahire'de, Paris'teki Bibliothèque Nationale örnek alınarak Hidiv Kütüphanesi (Dârü'l-kütüb) tesis edildi. Misyoner okullarının da kurulduğu[73] uzun süreli Fransız hâkimiyetinden sonra, Mısır 1882'de bu sefer İngiliz işgaline uğradı. Bu dönemde edebiyat, sanat ve düşünce alanlarında tercümeler daha da çoğaldı.[74]

68 Bulak Matbaası ve Mehmed Ali Paşa zamanındaki yayım faaliyetleri ve basılan kitaplar (570 adet) için bk. Cheng Hsiang, *The First Thirty Years of Arabic Printing in Egypt*, s. 22 vd.
69 Mehmed Ali Paşa idaresindeki Kahire'de modern teknik ve askeri okulların açılması İstanbul'dan daha erken tarihlere tekabül eder. Bunlar arasında 1827'de açılan Tıp Okulu ilk sırayı alır.
70 Bu konudaki diğer bilgiler ve gönderilen öğrenciler için bk. Abdel-malek, *Idéologie et renaissance*, s. 119-128.
71 Çok fazla yabancı eserin tercüme edildiği bu merkez Mısır'ın sonraki yirmi senesinde eğitim ve kültür faaliyetlerine etki eden müesseselerin başında gelir. Okulun ilk öğrencilerini daha çok Ezher mensupları oluşturuyordu. Söz konusu tercüme hareketi, tercüme edilen kitaplar ve mütercimleri için bk. Şeyyâl, *Târîḫu't-terceme ve'l-hareketi's-şekâfiyye fî 'aṣri Muhammed 'Ali*, s. 45 vd. (ayrı bir liste, ekler kısmı s. 7-36 arasındadır).
72 Okullarla ilgili bk. Abdel-malek, a.g.e., s. 145-163.
73 Abdel-Malek, *Idéologie et renaissance*, s. 152-153. Bu konuda Circîs Selâme'nin müstakil çalışmasına da bakılabilir (*Târîḫu't-ta'lîmi'l-ecnebî fî Mışr fi'l-ḳarneyni't-tâsi'-'aşer ve'l-'işrîn*, Kahire 1963). O dönemde kurulan okullar arasında daha sonra Amerikan üniversitelerine dönüşen Mısır ve Suriye'deki Protestan kolejlerini de zikretmek gerekir. Fransızlar'ın Beyrut'ta kurduğu Cizvitler'e ait diğer önemli bir kolej de bugün St. Josef Üniversitesi'dir.
74 Bunlar arasında Ahmed Fethî Zağlûl'ün Fénélon, Rousseau, Bentham, Demolins ve Gustave le Bon'dan yaptığı tercümeler göze çarpmaktadır. Mısır'la yakın ilişki içinde olan Suriye ve Lübnan'da ise Batı kültürünün yayılmasında hıristiyan Araplar'ın ve özellikle Mârûnîler'in büyük tesiri vardır. Butrus el-Bustânî'nin (1819-1883) 1876'da çıkarmaya başladığı Arapça ansiklopedi (*Dâiretü'l-ma'ârif*) XIX. yüzyıl sonlarının Batı türündeki yayın faaliyetleri arasında en geniş çaplı olanıdır.

Hindistanlı müslümanların Batılılar'la yüzyüze gelmelerinin ise daha erken başladığı ve daha uzun süre devam ettiği yukarıda belirtilmişti. XVII. yüzyılın başlarından itibaren iktisadî gayelerle kurdukları East Indian Company sistemini Moğol İmparatorluğu çökmeye başladıktan sonra genişleten İngilizler'in, Hindistan'ın yerleşik yapısına ve müslümanların sosyal-hukukî hayatına müdahale etmeleri üzerine 1857 senesinde Hindu-müslüman ittifakıyla yapılan mücadelenin başarısızlıkla sonuçlanması, siyasî hâkimiyetin de İngiltere'ye geçmesine sebep oldu ve bir İngiliz hükümeti kuruldu. Bu mağlûbiyet, harekete öncülük eden müsüman âlimlerin hareket ve düşünce tarzlarını büyük ölçüde etkiledi. Liderlerin bir kısmı Hindistan'ı terketti, diğerleri ise İngilizler'in üstünlüğünü görerek vâkıayı kabullenmek ve onlarla iş birliği yapmak zorunda kaldı.[75] İngiliz idaresi ile uyum içinde olmayı müslümanların menfaatine görenlerin başında "sir" unvanı alan Seyyid Ahmed Han (1817-1898) gelir. 1857 ayaklanması sonrası, mağlûbiyeti kabullenerek İngilizler'le geçinme yolunu seçen, böylece onların desteğinden istifade etmek isteyen ve bir buçuk yıl kadar İngiltere'de kalan Seyyid Ahmed Han, müslümanların Batı'daki modern bilim ve eğitimi benimseyip İslâm'ın prensipleriyle kaynaştırmak zorunda olduklarını, aksi takdirde tarihe karışacaklarını iddia etti.[76]

İngiliz hâkimiyeti ile beraber hukuk sistemi değiştirildiği gibi yeni bir malî sistem kuruldu.[77] Yoğun bir misyoner faaliyetinin başladığı Hindistan'da İngilizce resmî kültür dili haline getirildi[78] ve çeşitli yerlerde bu dilde eğitim yapan kolejler kurularak müslümanların bu okullarda öğrenim görmesi teşvik edildi.[79] Dil eğitimi yapanların dışında İslâmî ilimlerde de okulların tesis edilmesi kararlaştırıldı. Modern bir metotla öğretim yapmayı hedefleyen ve daha sonra üniversiteye dönüşen Aligarh Muhammadan Anglo-Oriental College (1875) bu gayretin en önemli adımı olmuştur.[80] İngilizce bilen aydınların oluşturduğu National Muhammadan Association ve Literary and Scientific Society'den başka çeşitli şehirlerdeki mahallî teşkilâtlar da İslâmî kültürün gelişmesi yanında Batı'ya yönelmede rol oynadılar. Ayrıca 1870'lerden itibaren yayın faaliyetleri hız kazandı. Seyyid Ahmed Han'ın

75 Voll, *Islam: Continuity and Change in the Modern World*, s. 113; Lapidus, *A History of Islamic Societies*, s. 722-723. İngilizlere destek veren kişiler için ayrıca bk. Hardy, *The Muslims of British India*, s. 78, bu dönemde Hindistan müslümanlarının Osmanlı Devleti ile münasebetleri için bk. Özcan, *Pan İslamizm: Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1914)*, s. 24-32.
76 Bu tutumunun sebepleri için bk. Ahmad, "Sayyid Ahmad Khan, Jamal al-Din al-Afghani and Muslim India", s. 63-65.
77 Lapidus, *A History*, s. 723.
78 Ali, *A New History of Indo-Pakistan*, II, 218-219.
79 Hardy, *The Muslims*, s. 85.
80 Aligar Koleji'ne muhalif olarak muhafazakâr görüşlü Muhammed Kâsım Nânevtevî önderliğinde Diyûbend Medresesi kurulmuş, bilâhare bu ikisinden daha ılımlı bir yaklaşımla Leknev'de Şiblî Nu'mânî tarafından Nedvetü'l-ulemâ tesis edilmiştir. Ayrıca Birîlvîler ve Sıddık Hasan Han'ın "Ehl-i Hadîs" olarak anılan cemaati mevcuttur (bk. Metcalf, *Islamic Revival in British India: Deoband*, s. 87 vd., 264 vd.; Ahmad, *Islamic Modernizm*, s. 103-122).

yönetiminde bir tercüme cemiyeti oluşturularak, Urduca-İngilizce bir gazete (*Aligarh Institute Gazette*) çıkarıldı.[81] Daha da önemlisi, 1886 yılında eğitim alanındaki gelişmeleri takip etmek ve Batı bilimini teşvik etmek gayesiyle The Mohammadan Educational Conference kuruldu.[82] XIX. yüzyıl Batı hümanizm ve rasyonalizminin etkisinde bulunan Çırak Ali (1844-1895) ve Seyyid Emîr Ali (1849-1928) gibi şahsiyetler tarafından İslâm'daki sosyal ve hukukî kavram ve kurumların yeni durumlara göre anlaşılması gerektiği savunuldu. Böylece sosyal reformlar konusu Hindistan'ın en önemli gündemi haline geldi.

B) Batı'nın Müslüman Âlimlerin Gündemine Girmesi

İslâm dünyasının içine girdiği bu süreç, bir vâkıa olarak Batı'yı ve Batı kültürünün meşruiyeti meselesini İslâm fikir dünyasının ana meselesi haline getirmiştir. İslâm âleminin, entelektüel bağlamda Batı'yı tanıması, karşı karşıya geldikten sonra iki safhada vuku bulmuştur. Birincisi çeşitli vesilelerle XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren başlayan ve müslüman aydınların Batı'yı, geliştirdiği teknoloji, idarî yapı, askerî donanım ve diğer imkânlarla tanımasıdır ki, bunun uyandırdığı tepki genelde hayranlık şeklinde olmuştur. Nitekim XIX. yüzyılın ortaları ve hatta son çeyreğine kadar, Hint âlimlerinin İngilizler'e karşı mücadeleleri hariç, İslâm dünyasındaki ilim adamı ve aydınların genelde Batı'ya doğru bir sempati ve hayranlık duydukları görülmektedir.[83] İkinci safhada ise Batılı güçlerin giderek İslâm coğrafyasına fiilî müdahaleler yaptıkları, siyasî nüfuz veya iktisadî sömürü gayeleri taşıdıkları farkedilmiş, başka bir deyişle Batı'nın bir diğer yüzü görülmeye başlanmıştır. Her iki safha için bu başlık altında verilecek örnekler Batı'da bizzat kalarak Batı medeniyeti hakkında doğrudan bilgi ve görüş sahibi olanlar arasından seçilmiştir.

İlk safhayı etkili bir şekilde başlatan kişi Rifâa Râfi et-Tahtâvî'dir (1801-1873). Paris'e giden ilk öğrenci kafilesine (1826-1831) din görevlisi olarak katılan Tahtâvî, orada bulunduğu sırada Fransız Aydınlanma düşünürlerinden etkilenmiş,[84] Mısır'a döndükten sonra yazdığı Paris hâtıraları (*Tahlîsü'l-ibrîz fî telhîsi Bârîz*), ve Fransızca'dan yaptığı tercümelerle Mısır aydınlarının dikkatini Batı'ya yönelten kişi olmuştur.[85] Tahtâvî, Paris'teki hocası Chevalier nezaretinde Voltaire, Racine, Rousseau, Condillac ve Montesquieu'nün eserlerini okumuş,[86] ayrıca sonuncusunun *L'esprit des lois*

81 Hardy, *The Muslims*, s. 102-103.
82 Abbot, *Islam and Pakistan*, s. 124.
83 Batı'ya karşı duyulan hayranlık şiir ve mısralarla da dile getirilmiştir. Muhafazakâr Ziyâ Paşa (1825-1880), "Diyâr-ı küfrü gezdim, beldeler, kâşaneler gördüm / Dolaştım mülk-i İslâm'ı, bütün viraneler gördüm", demiştir (Akyüz, *Batı Tesirinde Türk Şiiri Antolojisi*, s. 28).
84 Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, s. 69.
85 Tahtâvî'nin *Tahlîsü'l-İbrîz*'i Mehmed Ali Paşa'nın emriyle Rüstem Besîm Efendi tarafından Türkçe'ye de çevrilmiştir (*Tercüme-i Tahlîsü'l-ibrîz*, Bulak 1255).
86 Tahtâvî, *Tahlîs*, s. 243-244.

adlı eserini tercüme etmiştir. Tercüme merkezi başkanlığı da yapan Tahtâvî kitap ve yazılarında Avrupa ülkelerinin matematik, tabii bilimler ve metafizikte en üst seviyeye yükseldiğini ifade ederek Batı medeniyetinin gelişmişliğine övgüler yağdırmıştır.[87] Ona göre müslüman âlimlerin Avrupa'yı ve onların ilmini bilmesi gerekir, çünkü aslında bu ilmin gerçek kaynağı İslâm'dır.[88]

Bu yönde diğer örnek de Tunuslu Hayreddin Paşa'dır (1820?-1889). Askerî bir görevle gittiği Paris'te dört yıl kadar kaldıktan sonra yazdığı *Akvemü'l-mesâlik fî ma'rifeti ahvâli'l-memâlik* adlı eserinde[89] Hayreddin Paşa, ilerlemek isteyen bir milletin Batı'yı yükselten âmilleri adapte etmesi ve toplumsal kanunları uygulaması gerektiğini, aksi takdirde hâkimiyet altına gireceğini savunur.[90] Eserini, ilim ve siyaset adamlarını İslâm ümmetinin durumunu iyileştirecek bilgi ve diğer kalkınma imkânlarını araştırmaya teşvik, halkı da diğer milletlerin iyi şeylerini almaktan çekinmemeleri hususunda uyarmak gayesiyle yazan[91] Hayreddin Paşa'ya göre Batı'nın terakkisini gerçekleştiren unsur Hıristiyanlık değildir, çünkü Hıristiyanlık siyasete karışmayıp dünya hayatında zühdü emreden bir dindir. Öyleyse ilim ve sanayide ilerlemeleri, siyasette yaptıkları düzenlemeler (tanzimat) ile ticaret ve ziraattaki başarıları ile olmuştur. Bunların temeli de memleketlerinde var olan emniyet ve adalettir.[92] Dolayısıyla dünyevî maslahatlar için Avrupa'dan alınması gereken esaslar ona göre müminin yitirdiği hikmet türündendir.[93]

Vâkıa, Tahtâvî ve Hayreddin Paşa'nın şahsında XIX. yüzyılın ilk yarısında söz sahibi olan müslüman münevverler Batı'yı baştan sona bir model olarak görmüyor, araya bir mesafe koyuyorlardı. Fakat Batı'yı değerlendirmelerinde hâkim ton övgüydü. Ancak başta da belirtildiği gibi, Batılı güçlerin özellikle de Fransa ve İngiltere'nin İslâm âlemine yönelik askerî, siyasî ve iktisadî emelleri ortaya çıkıp müslümanların kültürel kimliğine müdahaleleri farkedilince, müslüman düşünürlerin tavrında da bir değişiklik meydana gelmiştir. Batı'ya duyulan hayranlık ve sevginin, XIX. yüzyılın

87 Tahtâvî, *Tahlîs*, s. 61 ve 78-79, ayrıca krş. Tibi, *Arab Nationalism: A Critical Enquiry*, s. 59.
88 Tahtâvî'nin görüş ve etkileri ile ilgili biyografi ve daha geniş bilgi için ayrıca bk. Cemaleddin Şeyyâl, *Rifâ'a Râfi' et-Tahtâvî*, Kahire 1980; M. Amâra, *Rifâ'a et-Tahtâvî: Rîdû't-tenvîr fî'l-'asri'l-hadîs*, Kahire 1984; Delanoe, *Moralistes et politiques musulmans*, II, 383-487.
89 Hayreddin Paşa'nın bu eseri mukaddimesi ile şöhret yapmış ve bu kısım önce *Réformes nécessaires aux États musulmanes* adıyla Fransızca'ya (Paris 1868), sonra da *Mukaddime-i Akvemü'l-mesâlik* adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (trc. Abdurrahman Efendi, İstanbul 1296).
90 Hayreddin Paşa, *Akvemü'l-mesâlik*, s. 223-224.
91 Hayreddin Paşa, *a.g.e.*, s. 89-90.
92 Hayreddin Paşa, *a.g.e.*, s. 97-98.
93 Hayreddin Paşa, *a.g.e.*, s. 90. Hayreddin Paşa'nın görüşleri için ayrıca bk. Ziyâde, *Hayrüddîn et-Tûnisî ve kitâbühû Akvemü'l-mesâlik fî ma'rifeti ahvâli'l-memâlik*, s. 11 vd.; Çetin, *Tunuslu Hayrettin Paşa*, s. 64 vd.; Karlığa, *Islahatçı Bir Düşünür Tunuslu Hayreddin Paşa*, s. 55-79; Hourani, *Arabic Thought*, s. 88-95; Mardin, *The Genesis*, s. 385-395; Ahmed Emin, *Zuamâü'l-ıslâh fî 'asri'l-hadîs*, s. 158-197.

ikinci yarısından itibaren yerini kısmî nefret ve şartlı kabule bıraktığı görülmektedir. Müslüman âlim ve aydınlar, bir yandan müslümanları çeşitli idealler etrafında bir araya getirmeye ve Batı'nın isteklerine karşı durmaya teşvik ederken,[94] diğer yandan onları Batı'ya bu denli maddî güç sağlayan ilim ve teknikleri almaya, böylece eksikliklerini tamamlamaya yöneltmişlerdir.

Bu ikinci eğilim, 1860'lı yılların hilâfet merkezinde, düşünce planında önemli bir oluşum haline gelen Yeni Osmanlılar grubunda kendini göstermeye başlamıştır.[95] Bu grup Batı'nın hür idare sisteminin temel taşları olan Kanûn-i Esâsî ve meclisi benimsemekle birlikte, şeriatın içinde kalmak şartıyla kanunlar çıkarılabileceğini veya yeni müesseseler kurulabileceğini savunuyordu.[96] Bunlar Batı'nın ahlâk ve sosyal kültürüne kapıları kapatıp yalnızca ilim ve sanayide onlardan istifade etmeyi uygun görüyorlardı:

> "Medeniyetimizi ilerletmek için Avrupa'dan mahsûl-i akl olan terakkiyât-ı ilmiyye ve sınâiyyeyi almaya çalışacağız. Sokak baloları, ahlâk serbestliği, açlıktan ölenlere acımamak, insaf ve merhamete lüzumsuz iki lugat-ı garîbe nazarıyla bakmak gibi beliyyât-ı şeytâniyesini istemiyoruz."[97]

Bu dönemin önde gelen şahsiyetlerinden Cemâleddîn-i Efgânî de (1839-1897) söz konusu tavır değişikliğine bir diğer örnektir. Hayatı boyunca İslâm ülkelerini dolaşarak müslümanların durumunu gören Efgânî, Batı'yı, gerek İslâm topraklarını işgalleriyle gerekse sürgüne gittiği Paris ve ziyaret ettiği Londra'da tanımış,[98] emperyalizmi İslâm dünyasının varlığını devam ettirebilmesine karşı bir tehlike olarak görmüş ve bu yüzden Batı'ya siyasî

94 Ancak yukarıda temas ettiğimiz Hindistanlı âlimlerden Seyyid Ahmed Han'ın durumunu burada istisna etmemiz gerekir. Başlangıçta İngilizler'e karşı yapılan harekete katılan fakat hareketin başarısız kalması üzerine tavır değiştirip İngilizler'in yanında yer alan ve onların desteğini kazanan Seyyid, bu şekilde İslâm'a daha iyi hizmet ederek müslümanların ilerlemesine katkıda bulunabileceğini düşünüyordu. Bu teslimiyetçi tavır dönemin müslüman aydınları tarafından genelde tasvip edilmemiştir.

95 Sungu, "Tanzimat ve Yeni Osmanlılar", s. 785.

96 Sungu, *a.g.m.*, s. 800 vd. Nâmık Kemal'in, o sırada neşredilen Ernest Renan'ın İslâmiyet ve ilim ile ilgili görüşlerini şiddetle reddedip İslâm-ilim arasında süregelen müsbet ilişkiyi savunduğuna ayrıca işaret etmek gerekir. Bu reddiye, Batı'da çıkan İslâm'a yönelik yayınlara dikkatleri çeviren ilk eserlerden olması açısından önem arzeder (bk. *Külliyyât-ı Kemâl I: Renan Müdâfaanamesi*, İstanbul 1328). Ziyâ Paşa da bir şiirinde, "İslâm imiş devlete pâbend-i terakkî / Evvel yoğidi işbu rivayet yeni çıktı" diyerek bu iddialara tepki göstermiştir (bk. *Terkib-i Bend*, X; Akyüz, *Batı Tesirinde Türk Şiiri Antolojisi*, s. 36).

97 *İbret*, 13/1'den naklen Hanioğlu, *Osmanlı İttihâd ve Terakkî Cemiyeti*, s. 29. Yeni Osmanlılar'ın görüşlerinin geniş bir analizi için ayrıca bk. Mardin, *The Genesis of the Young Ottoman Thoughts*, s. 283-384.

98 Efgânî üzerinde yapılan en ciddi ve geniş biyografi çalışması Nikki R. Keddie tarafından yapılmıştır (*Sayyid Jamal al-Din al-Afghani: A Political Biography*, Berkeley 1972). Efgânî 'nin görüşleri üzerinde yapılan diğer önemli bir çalışma da Homa Pakdaman'ın, *Djamal ed-Din Assad Abadi dit Afghani* (Paris 1969) adlı eseridir. Ayrıca İ. Efşâr ve A. Mehdevî'nin *Documents inédits concernant Seyyed Jamal-al-Din Afghani* (Tahran 1963) adıyla yayınladıkları belgeler ile Muhammed Amâra'nın *el-A'mâlü'l-kâmile li's-Seyyid Cemâleddin el Efgânî* (Beyrut 1979) adlı Efgânî'nin mevcut eserlerini yeniden neşreden derlemesini de hatırlatmak gerekir. A. Kudsi-Zadah ise Efgânî'nin eser ve makaleleri ile üzerinde yapılan çalışmaların bibliyografyasını hazırlamıştır (*Jamal al-Din al-Afghani, An Annotated Bibliography*, Leiden 1970).

teslimiyeti reddetmiştir. Bunun yanında içe yönelik olarak İslâm dininin akıl ve bilimle tam anlamıyla uyuştuğu ve bunu tarihte ispat ettiği mesajını vermiş, ilim ve ictihada sarılmaları için müslümanları uyarmayı da görev kabul etmiştir.[99]

C) Batılılaşma Konusunda Tavır Ayrılığı

Batı'nın kültür ve bilimine yönelik farklı bakış açıları XIX. yüzyılın sonlarından itibaren İslâm dünyasındaki aydınlar arasında yavaş yavaş fikir ayrılıkları ve gruplaşmalar meydana getirmiştir. Bir tarafta mevcut durumu sorgulamak istemeyenler vardı. Bunlar yeni düşüncelere tamamen kapalı olduklarından mücadele daha çok diğer iki kesim arasında yaşanıyordu. Birinci kesim Batı âlemindeki maddî güç ve nimetleri ön plana çıkararak Batı medeniyetinin örnek alınmasını talep eden aydın ve düşünürlerden oluşuyordu. Bunlar arasında tedricî olarak dinî motifleri ve İslâm'ın tarihî ve kültürel mirasını dışlayan kişiler de mevcuttu. Bu tip kökten Batıcıların karşısında, ikinci bir kesim olarak Batı'yı tanıyıp onlardan yararlanmayı kabul etmekle birlikte kapıları sonuna kadar açmayan yenilikçi İslâm âlimleri bulunuyordu. XX. yüzyılın başlarında iyice belirginleşen bu saflaşma, aynı zamanda İslâm dünyasındaki yayın hayatının ana meselesi haline gelmiştir. Bu tartışmanın tarafları aşağıda ana hatlarıyla ortaya konmaya çalışılacaktır.

Osmanlı merkezinde II. Meşrutiyet'i gerçekleştirip İttihad ve Terakkî hâkimiyeti ile idareyi ele alan Jön Türkler başta olmak üzere, 1900'lerin başından itibaren Osmanlı Devleti'nde Batılılaşma çizgisi farklı bir boyut almıştır. Kültürel değerler de dahil olmak üzere her yönüyle Batı medeniyetinin örnek alınmasını savunan[100] ve "terakkî" edebilmek için dinî kaygıların bir tarafa bırakılmasını ya da tamamen kişisel yorumlara tâbi tutulmasını isteyen görüşün taraftarları, bilimin her konuda tartışılmaz üstünlüğü ilkesini yerleştirmeye çalıştılar.[101] Bu eğilimdeki şahıslardan[102] olan Bahâ Tevfik

99 Bu konudaki görüşleri için bk. *el-'Urvetü'l-vüşkâ*, s. 85-86; *Journal des Débats*, Paris 18 Mai 1883. Muhammed İkbal, Efgânî'nin İslâm düşünce tarihi ve yaşantısı ile ilgili derin bilgisini tecrübeleriyle birleştirmesinin, kendisini geçmişle gelecek arasında bir köprü haline getirdiğini belirterek, "Eğer onun yorulmak bilmeyen enerjisi bölünmeyip tamamen İslâm'ın inanç ve yaşama sistemine tahsis edilseydi, İslâm dünyası bugün daha sağlam temeller üzerinde olacaktı" der (*The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, s. 78).

100 Hüseyin Câhid Meşrûtiyet'ten önce yazdığı bir yazısında "İstesek de istemesek de Avrupalılaşmak zorundayız. Nasıl giydiğimiz pantolon Avrupa'dan geliyorsa... edebiyatımız da oradan gelecektir" (*Kavgalarım*'dan naklen Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 377-378).

101 Hanioğlu, "Osmanlı Aydınındaki Değişme ve Bilim", s. 186. Şu sözler bu anlayışı çok açık bir şekilde dile getirir: "Halbuki İbn Sînâ'nın tıbbıyla sıtmayı bile kesmeye muktedir olamayacağımız gibi Câhiz'in kimyası ve İbn Rüşd'ün hikmetiyle de ne demiryolu lokomotifiyle vapuru kullanabiliriz, ne telgraf kullanabiliriz. Bunun için biz ulemâ-i İslâm'ın âsârıyla uğraşmağı tarih ve âsâr-ı atîka ulemâsına bırakarak, temeddün etmek ister isek, ulûm ve fünûnu Avrupa medeniyet-i hâzırasından almalıyız" (Şemseddîn Sâmî, "Medeniyet-i Cedîdenin Ümem-i İslâmiye'ye Nakli", s. 180-181).

102 Hepsini ele almanın gerekmediği bu grubun önemli şahsiyetleri arasında çeşitli farklılıklarına rağmen, Beşir Fuad (1852?-1887), Sâlih Zekî (1864-1921), Ahmed Şuayb (1876-1910), Ahmed Rızâ (1859-1930), Prens Sabahaddîn (1877-1948), Rıza Tevfik (1868-1949) ve Celâl Nûri (1877-1939) gibi daha başka mütefekkirler düşünülebilir.

(1881-1914) ezelî madde anlayışıyla materyalizmin Türkiye'de fikir babalığını yapan kişidir.[103] Yine yaptığı tercümelerle bu görüşleri yayan bir diğer kişi Abdullah Cevdet'e (1869-1932)[104] göre artık modern dünyanın tek medeniyeti, ilerlemenin (tefevvuk) sembolü olan Avrupa medeniyetidir.[105] Radikal değişim önerileri, ahlâkî ve rasyonel bir din yaklaşımı ile Cumhuriyet dönemi siyaset ve sosyal ilimlerinde etkisi hissedilen Ziya Gökalp'e göre de (1876-1924) eski değerlerin yerine, yeni bir hayat tarzında yeni değerlerin konması gerekir.[106]

Mısır'da ise durum biraz daha farklı durumda olup Batıcılığı büyük ölçüde Suriye ve Lübnan'dan gelen hıristiyanlar temsil etmiştir. Bunlardan Şiblî Şümeyyil (1850-1917) modern bilimi ve pozitivist düşünceleri Arap dünyasına tanıştırmada büyük bir rol oynayan kişilerden biridir. Dönemin sosyobiyolojik görüşlerinden etkilenen Şümeyyil'in *el-Muḳteṭaf* dergisinde[107] çıkan yazı ve tercümeleri çeşitli felsefî akımlara, özellikle de darwinizme

103 L. Buchner'den (1824-1889) *Madde ve Kuvvet*'i (İstanbul, ts., Dersaâdet Kütüphanesi) ve E. Heackel'den (1834-1919) *Vahdet-i Mevcûd: Bir Tabiat Âliminin Dini*'ni (İstanbul, ts., Dersaâdet Kütüphanesi) tercüme ederek biyolojik materyalizmi yaymaya çalışmıştır. İslâmî kültürü ve Arapça bilgisi olmayan aydınlardan olan Bahâ Tevfik için bk. Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 365-386; Bolay, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, s. 47-88; Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi*, s. 235-280; Işın, "Osmanlı Modernleşmesi ve Pozitivizm", s. 368-370.

104 Çıkardığı *İctihâd* dergisi ve eserleriyle ilim câmiasını etkileyen Cevdet, Buchner'den yapılan ilk Türkçe tercüme olan *Fizyolocya-i Tefekkür*'den başka özellikle R. P. Dozy'den (1820-1883) çevirdiği *Târîh-i İslâmiyet* (Kahire 1908) ile şimşekleri üzerine çekmiştir. Büyük oranda Fransız sosyologu Gustave le Bon'un (1841-1931) etkisinde kalarak onun eserlerini tercüme edip görüşlerini yayan Abdullah Cevdet için bk. M. Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Abdullah Cevdet ve Dönemi*, İstanbul 1981; a. mlf., "Abdullah Cevdet", *DİA*, I, 90-93; Ülken, *a.g.e.*, s. 387-405; Bolay, *a.g.e.*, s. 18, dn. 4; Akgün, *a.g.e.*, s. 378-414; Işın, "Osmanlı Materyalizmi", s. 367-368.

105 "...Bir ikinci medeniyet yoktur. Medeniyet Avrupa medeniyetidir. Bunu gülüyle, dikeniyle isticlâs etmek mecburidir" (Abdullah Cevdet'in *İctihâd*, 89'daki yazısından naklen Lewis, *The Emergence*, s. 236). Araştırmacılar Cevdet ve arkadaşlarının görüşleri ile sonraki Cumhuriyet inkılâpları arasında büyük benzerlik ve etkileşim görmektedir (Hanioğlu, *a.g.e.*, s. 405-6; Lewis, *a.g.e.*, s. 267). Kendi grubunca tahayyül edilen fert ve toplum düzeni ile ilgili, özellikle sonraki inkılâplarla karşılaştırmak için bk. Kılıçzâde İsmâil Hakkı (İ. H.), "Pek Uyânık bir Uyku", *İctihâd*, 55, 21. Şubat 1328, s. 1226-1228 ve 57, 7 mart 1329, s. 1261-1264.

106 E. Durkheim'in (1858-1917) takipçisi olduğu gibi şiir ve yazılarında A. Comte'un (1798-1857) üç hal kanunu ve insanlık dini tezlerini ima eden görüşler ileri sürer ve sosyolojik evrime uygun olarak İslâm'daki fıkhın da serbest yorumunu savunur. Ümmet medeniyeti fikrinin müslüman milletlerin kendi harslarını (kültür) kaybedip geri kalmalarına neden olduğunu belirterek Türkçülüğü sosyolojik doktrin olarak gören Gökalp için bk. Ülken, *a.g.e.*, s. 493-543 ve 584-614; Berkes, *a.g.e.*, s. 416-418, 433. Gökalp felsefesi ve etkisi için ayrıca bk. Sharif (nşr.), *A History of Muslim Philosophy* içinde Berkes, "Renaissance in Turkey: Ziya Gökalp and His School", s. 1513-1523; Kongar, "Ziya Gökalp", *Türk Toplum Bilimcileri*, I, 29-77.

107 Beyrut'taki Protestan Koleji'nde hocalık yapan Fâris Nimr ve Ya'kûb Sarrûf tarafından 1876 yılında Beyrut'ta çıkarılmaya başlanan, sonra da Kahire'ye taşınan haftalık *el-Muḳteṭaf* dergisi modern bilimin bazı konularına ve çeşitli Batılı filozofların görüşlerine yer vererek bunların Arap toplumunda yerleşmesine katkıda bulunmuştur. Zıt görüşlerine rağmen, Batı literatürünü takip edemeyen müslüman düşünürler de modern bilimi tanımada *el-Muḳteṭaf* dergisinden yararlanmışlardır (İnayet, *Arap Siyasî Düşüncesinin Seyri*, s. 61-62). *el-Muḳteṭaf* ın ilmî muhtevası ve diğer bazı dergiler için bk. Farah, "Awakening Interest in Western Science and Technology in Ottoman Syria", s. 412-414.

Arap dünyasında zemin hazırlamıştır.[108] Aynı şekilde evrim teorisi ve pozitivist bilimin diğer görüşlerini yaymak için çaba sarfeden dönemin bir diğer hıristiyan asıllı yazarı Farah Antûn'dur (1874-1922).[109] Ona göre Avrupa ülkelerinin kısmen muvaffak oldukları insanların dinî bağlardan kurtulması devam etmeli ve ilim tamamen dinin yerini almalıdır.[110] Mısır'daki müslüman aydınlardan olan İsmâil Mazhar da (1891-1962) gençliğinde bilimsel pozitivizmi benimseyip kendi felsefî ve sosyal görüşlerini bütünüyle Batılı düşünürlerden alan ve Batı medeniyetini insanlığın maddî ve mânevî gelişmesinin en üst seviyesi olarak görenler arasındadır.[111]

Hindistan'a gelince müslümanlar arasında bu türde Batıcı ya da din karşıtı kişilere pek rastlanmamaktadır. Orada da modernist çizgi ve liberal düşünceler XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren oluşmakla birlikte, Türkiye ve Mısır'daki gibi radikal Batıcı olarak takdim edilebilecek şahsiyetler hemen hemen yoktur. Hint kıtasındaki müslüman aydınlar başta Seyyid Ahmed Han olmak üzere her ne kadar Batı bilimine büyük hayranlık duymuşlarsa da İslâmî kimliği vurgulamaktan hiçbir zaman geri durmamışlardır. Onlar arasında o dönemde meselâ bir Abdullah Cevdet göze çarpmamaktadır. Bunun sebebi muhtemelen onların Batılılar'la daha erken bir dönemde yakın bir temasa geçmeleri ve kültürel boyutu da içeren topyekün bir Batılılaşmanın zararlarını görebilmeleridir.

Özetle Batı'dan İslâm dünyasına edebiyat, bilim ve felsefe kanalıyla gelip aydın-öğrenci kesimlerini etkileyerek müslümanların inançlarını tehdit eden akımlar, her şeyi maddeye dayandırarak ruh ve tanrı düşüncesini reddeden materyalizm, bilimi esas alan ve bu anlayışla şartlanmış aklı yegâne ölçü olarak telakki eden dolayısıyla vahiyle gelen ilâhî müdaheleyi reddeden pozitivizm, bütün dinlerde büyük bir kıymet verilerek Allah tarafından halkedildiği bildirilen insanın tabii bir tekâmül sonucu hayvanlardan ve neticede cansız tabiattan geldiğini var sayan darwinizmdir.

108 Şümeyyil, Buchner tarafından Darwin'in eserine yapılan şerhi Arapça'ya tercüme etmiş (Fakhry, "The Materialism of Shibli Shumayyil", s. 59), ayrıca *Felsefetü'n-nüşû' ve'l-irtiḳâ* adlı eserinde her şeyin kaynağının sonsuz madde olduğunu ve maddenin çeşitli safhalarla insana kadar çıktığını ifade etmiştir (Hourani, *Arabic Thought*, s. 248-249).

109 *Vié de Jésus* adlı kitabını Arapça'ya çevirdiği Renan'ın (1832-1892) etkisinde kalıp, daha sonra onun izinde giderek yaptığı İbn Rüşd'le (ö. 595/1198) ilgili telifinde din-bilim çatışmasını İslâm'a teşmil eden Antûn, Muhammed Abduh'un (1849-1905) *el-İslâm ve'n-Naṣrâniyye* adlı reddiyesine ve Reşîd Rızâ'nın (1865-1935) sert tenkitlerine mâruz kalmıştır (Rızâ, *Târîḫu'l-ustâẕ*, I, 811-816).

110 Antûn, *İbn Rüşd ve felsefetüh*, s. 157. 1920'lerde özellikle Selâme Mûsâ (1887-1958) ile dine yönelik eleştiri ve pozitivist çalışmalar daha da yoğunlaşmıştır (bk. Mâzî, "Selâme Mûsâ ve felsefetüh", s. 333-366). Hıristiyan aydınların Arap âleminde Batılışma ve laikleşme hareketindeki katkıları ve düşüncelerinin geniş bir tahlili için bk. Sharabi, *Arab Intellectuals and the West*, s. 53-86.

111 Selâme Mûsâ ile birlikte Darwin ve Freud'ün kitaplarını Arapça'ya çevirip teorilerini yerleştirmeye çalışan Mazhar ve arkadaşları yayınladıkları *el-Uṣûr* (1927-1931) dergisinde ılımlı modernistleri dahi tenkit ediyorlardı (Voll, *Islam*, s. 106).

Batıcı olarak değerlendirilip tanımlanan aydın ve düşünürlerin karşısına, çeşitli görüş farklılıklarıyla beraber ortak özellikleri itibariyle İslâmî kimliği savunan ve topyekün Batılılaşma'yı reddeden müslüman aydınlar çıkmıştır. Batı'nın ilim ve teknikteki başarılarını reddetmeyen, ancak dünya görüşü ve hayat tarzı olarak Batı'yı eleştirmekten çekinmeyen bu kişiler hem geleneksel eğitim gören hem de Batı'yı tanıyan İslâmcı aydınlar grubunu teşkil eder. Bunlar bilhassa karşı cephenin yayın ve tercüme faaliyetinden sonra harekete geçmişlerdir.

Batıcılar'a karşı ortaya çıkan muhafazakâr yaklaşımın başında kalıcı ortak duygulara dayanmayan, tarihsel birikim ve geleneklerden çok insan aklının çelişkili ve kesinliği kuşkulu bir ürünü olan bilimsel verilerin tek referans olamayacağını vurgulayan Said Halim Paşa (1863-1921) gelir.[112] Ona göre biri maddî refahtan, diğeri de içtimaî saadetten mahrum olan İslâm ve Batı toplumları birbirlerinden eksikliklerini gidermeye çalışmalıdır.[113] Filibeli Ahmed Hilmi de (1865-1914)[114] taklitçi aydınları "yarım âlim ve sathî mütefekkir" olarak niteleyip bu kişilerin halka kötü tesirde bulunmak suretiyle hayatı zehirleyebileceklerini düşünür.[115] Kendi ifadesiyle,

"Eğer behemahal terakkî ve tekâmül istiyorsak, bunun şerâitini anlamamız lâzımdır. Bu milleti Avrupa'dan körü körüne ve en âdileri arasından istiâre edilen beşon düstûr–i felsefî ile bir kalıb-ı diğere ifrâğa kalkışmak; şekli itibariyle kahkahalarla gülünecek, fakat netîce-i vahîme ve mühlikesi itibariyle ağlanacak bir hâlettir. Zaten böyle bir emel-i câhilenin, velev ki safvet-i niyetle olsun, hiçbir netice-i hasene veremeyeceğini bittecrübe görüp anlamayan kalmadı. ...kuru bir taklid ile ciddî bir sûrette terakkî ve tekâmül edemeyiz. Böyle sahte ve kof bir tarikatle yalnız kıyâfetimizi ve sûriyyâtı medenîleştirebiliriz"[116]

Milleti ayakta tutan değerlere önem verip bunları ıslaha ve Batı medeniyetinin toplumu makineleştirmesine dikkat çeken[117] Filibeli

"Biz milletimizi meydana getiren temelleri ıslah ve takviye, tarsîn ve termîm edecek yerde -ki hakiki teceddüd, terakkî ve tekâmül budur- bu temelleri hâl-i harâbîde bırakıp yeni temeller yapmağa kalkışırsak, ma'nâ-i tamâmıyla intihâra teşebbüs etmiş oluruz"[118]

der. Mehmed Âkif (1876-1936) bu çizginin Türkiye'deki diğer önemli bir mensubudur. Siyasî ve iktisadî gelişme için mâneviyattan vazgeçmeksizin

112 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 129-130.
113 Said Halim Paşa, *Notes pour servir à la réforme de la Société Musulmane*, s. 28. Ayrıca bk. Kayalı, "Said Halim Paşa", s. 1304-1306.
114 Filibeli'nin yayın hayatı, çıkardığı gazeteler, eserleri ve başlıca makaleleri için bk. Uludağ, *Şehbender-zâde Filibeli Ahmed Hilmi ve Spiritüalizm*, s. 24-32.
115 Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?*, "d-z".
116 *a.e.*, s. "ç".
117 Şeyh Mihriddîn Arûsî (müstear), *Yirminci Asırda Âlem-i İslâm ve Avrupa*, s. 4-6.
118 *a.y.*, Filibeli'nin benzer görüşleri için ayrıca bk. "Körü Körüne Taklid Hakkında", s. 3-4.

bilim ve teknolojinin alınmasını teşvik ederken[119] Âkif'e göre Avrupa'nın her şeyinin alınması asla doğru değildir. O Batı medeniyeti karşısında kendi konumunu ortaya koyarken zamanındaki birbirine iki zıt anlayışı doğru bulmaz:

"Mütefekkir geçinenler ne diyor siz de bakın.../ Bakarak hangi zeminden yürümüş Avrupalı / Aynı izden sağa, yahud sola hiç sapmamalı.../ Bir de din kaydını kaldırmalı, zîrâ, o belâ / Bütün esbâb–ı terakkîmize engel hâlâ!.../ Gelelim şimdi, ne merkezde avâmın hissi.../ Şüphe yoktur ki tamamıyla bu fikrin aksi / Garb'ın efkârını âsârını düşman tanımak / Yenilik nâmına vahiy inse kabul eylememek."[120]

Aynı kesimin Mısır'da önde gelen şahsiyeti ise tartışmasız Muhammed Abduh'dur (1849-1905). İslâm dünyasının XIX. yüzyıl sonlarında içinde bulunduğu durum ve mâruz kaldığı yabancı işgalinin başlıca sebepleri olarak taklit zihniyeti ile yanlış ve yetersiz eğitimi gören[121] Abduh, Batılı ilim adamlarının Hıristiyanlık tarihindeki uygulamaları, araştırma yapmadan din müessesesine teşmil ettiklerini göstermeye çalışmıştır.[122] Ayrıca Hidiv İsmâil Paşa'nın Batı'nın kanunlarını Mısır'da yerleştirme faaliyetine, her toplumun kendine has özellikleri olduğunu vurgulayarak karşı çıkmış,[123] değişimi hiç kabul etmeyen bazı Ezher mensuplarının tavırlarına katılmadığı gibi İslâm dünyasındaki Batılılaşma çabalarını da kaynaklarını dahi iyice bilmeden yapılan bir taklitten ibaret saymıştır.[124] Abduh'un temsil ettiği İslâm ve Batı bilimi arasında dengeye dayalı yenilikçi düşünce Kâsım Emîn (1865-1908) ve Muhammed Reşîd Rızâ (1865-1935) gibi öğrencileri tarafından farklı çizgilerde temsil edilmiştir.

Hint yarımadasında ise Batı kültürüne eleştirel yaklaşım Batı'da resmî eğitim gören filozof-şair Muhammed İkbal (1876-1938) tarafından yapılmıştır.[125] Batı'yı aydınlatan pozitif ilmin Kur'an'da mevcut olduğunu vurgulayan[126] İkbal'i, bir kısım başarılarına rağmen, Batı'nın geldiği

119 "Alınız ilmini Garb'ın alınız sanatını / Veriniz hem de mesainize son süratini / Çünkü kabil değil artık yaşamak bunlarsız / Çünkü milliyeti yok sanatın, ilmin yalnız" diyen Âkif hemen arkasından, "İyi hatırda tutun ettiğim ihtar demin / Bütün edvâr-ı terakkîyi yarıp geçmek için / Kendi "mâhiyet-i rûhunuz" olsun kılavuz / Çünkü beyhudedir ümmîd-i selâmet onsuz" (*Safahât*, s. 160) diyerek Batıcılar'dan farkını ortaya koyar.
120 *Safahât*, s. 155-156.
121 Abduh, *el-İslâm ve'n-Naşrâniyye*, s. 105 vd. Abduh başka bir yerde zamanındaki İslâm toplumunu, tedavi edip iyileştirdiği hastasının hastalığına yakalanan, ancak çok iyi bildiği aynı tedaviyi kendisine uygulamayan tabibe benzetir. İslâm dini ortaya çıktığında ulaştığı toplumları cehalet ve taklitten kurtarmış, yüksek seviyelere çıkartmıştı. Şimdi müslümanların bizzat kendileri aynı duruma düştüklerine göre tedaviyi uygulamadıkları takdirde ölüm veya mûcize beklemekten başka çareleri yoktur (*Risâle*, s. 200).
122 Hourani, *Arabic Thought*, s. 145.
123 Rızâ, *Târîḫu'l-ustâz*, II, 157-163.
124 Rızâ, *a.g.e.*, s. 868. Abduh bu görüşünü Spencer ile olan görüşmesinde dile getirmiştir. Nitekim dönemin Mısır'daki İngiliz valisi Lord Cromer, Abduh'un Avrupalılaşmış Mısırlılar kategorisine girmediğini ve Abduh'un bunları kopyacı olarak kabul ettiğini dile getirmiştir (Cromer, *Modern Egypt*, s. 598).
125 İkbal 1907'de Almanya'da *The Development of Metaphysics in Persia* adıyla bir doktora tezi hazırlamıştır.
126 İkbal, *Peyâm-ı Meşrık*, s. 26.

nokta tatmin etmemiştir.[127] Ruhları tahrip eden cemiyet hayatı, onda Batı'ya karşı nefret uyandırmıştır.

"Garp terbiyesi kalp ve görüşün bozulması demektir / Zira bu medeniyetin ruhu iffetini kaybetmiştir / Ruh iffeti olmayan yerde temiz yürek, yüksek hayal, güzel ve ince zevk de bulunamaz." "...Fakat ben korkuyorum ki, yenileşme namına koparılan gürültü, Şark'a Avrupalı'yı taklit ettirmek için bir bahanedir!"[128]

Yine o Batılı'yı "pençesinde kuş tutan şahin,"[129] taklitçi müslüman aydını da içinde kılıcı olmayan, üstü altın işlemeli kın olarak tasvir ederek[130]

"Gözleri mahkûmiyet ve taklit ile kör olanlar apaçık hakikatleri dahi göremiyorlar. Artık mezarının kenarına yaklaşmış olan Batı medeniyetinin İslâm âlemini diriltmesi mümkün müdür?"[131]

değerlendirmesinde bulunur. Batı'nın bilim, felsefe ve diplomasisinin XX. yüzyılın başında vardığı savaş ve iflas, İkbal'in Batı'ya daha da soğuk bir tavır takınmasına sebep olmuştur.[132]

Görülüyor ki XIX. yüzyılın başlarından itibaren fiilî olarak İslâm dünyası Batı'nın önce idarî yapı, hukuk ve kültürünü tanımış sonra da düşünce ve bilimi ile temasa geçmiştir. "Garb"ın sanat, edebiyat ve düşüncesinin naklinde en önemli vasıta şüphesiz tercümeler olmuş, Batılı yazarlara ait birçok çeviri yapılmıştır. Batı'dan İslâm dünyasına fikir planında giren ilk kurumlar ise eğitimde Batı tipi okullar, yayında gazete ve mecmualar, düşüncede felsefî akımlardır. Aslında resmî Batılılaşma politikalarının amacı da içine düşülen kötü durumu "bir an önce" düzeltmektir. Ancak bu yapılırken kısa vadeli pratik hedefler gözetilmiş,[133] Avrupa medeniyetinin temeli, dünya görüşü ve geleceği yerine, onun görünen tarafları üzerinde durulmuştur. Başka bir deyişle iyice tahlil edilmeden, şartlarının farklılığı göz önüne alınmadan, Batı'nın görünür başarıları ve zâhirî üstünlükleri esas alınarak şekilsel birtakım değişiklikler yapılmak istenmiştir.

Kabul edilmelidir ki, İslâm dünyasının XIX. yüzyılda modern Batı ile teması, Abbâsîler döneminde Yunan felsefesi ile olan temastan farklıdır. Çünkü bunda zayıf durumda olmaktan dolayı kültürel bir tehdit söz konusudur. Nitekim Batı tarzı eğitim ve çeşitli Avrupa şehirlerindeki ikametin neticesi olarak, müslümanlar arasında giderek Batı'ya yönelip onu her şeyiyle benimseyen Batıcı aydınlar oluşmuştur. Mekteb-i Tıbbiyye-i Şâhâne öğrencileri

127 İkbal, *Armağan-ı Hicâz*, s. 35-36. "Frengin fenni, insan parçalayıp yiyen bir yırtıcılıktan başka bir şey değildir / Bir kısmı, diğer bir kısmını mahvetmek için pusuda bekliyor" (İkbal, *Gülşen-i Râz*, s. 26).
128 İkbal, *Darb-ı Kelîm*, s. 30, 59.
129 İkbal, *Zebûr-i Acem*, s. 61.
130 İkbal, *Darb-ı Kelîm*, s. 16.
131 *a.e.*, s. 29.
132 Munawwar, *Iqbal: Poet Philosopher of Islam*, s. 156.
133 Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri*, s. 14.

başta olmak üzere[134] Batıcı aydınlar arasında biyolojik materyalizm, pozitivizm ve darwinizm ile bunların sosyopolitik konulara uyarlanan şekilleri yaygınlık kazanmıştır.[135] Buchner (1824-1899), Heackel (1834-1919) ve Le Bon (1841-1931) en çok ilgi duyulan kişiler olmuştur. Ancak hemen belirtilmelidir ki, bu çevrenin etkilendiği kişiler çoğunlukla Batı'da ün yapmak şöyle dursun pek tanınmayan, Hanioğlu'nun haklı değerlendirmesi ile "ikinci sınıf" düşünürlerdir.[136] Ayrıca bu fikirler Batı'da terkedildiği ve yeni teorilere yerini bıraktığı sırada İslâm ve Osmanlı düşünce dünyasına girmeye başlamıştır. Bu da, Batıcıların takipçisi oldukları Batı ilmini geriden ve üstün körü bir şekilde yakalamaya çalıştıklarının diğer bir delilidir. Hilmi Ziya Ülken'in güzel bir tesbitini burada nakletmek yerinde olacaktır:

"Avrupa'da bu tarzda yayınların 1900'e kadar hızlandığına ve o sırada yeni bir felsefeye yerini bırakmakta olduğuna bakarsak, evrimci materyalizmin Türkiye'ye gelişini mevsimsiz sayabiliriz. Ernest Renan ve Emile Boutroux ile 19 ncu yüzyılın son senelerinde biyoloji verilerinden şüphe başladı. Çalışma hipotezleri ve teorilerin sınırlı olduğu iddia edildi. Buna sebep de, başlıca görelilik (izafiyet) fikirlerinin uyanması, elektrik üzerindeki araştırmalar oldu. 1905 senesinde Einstein ve birkaç yıl önce Planck'ın kesintili bir enerji hakkındaki görüşleri fizik âlemi hakkındaki düşünceleri altüst etmeye başladı. Artık parçalanmış bir realite görüşü, pülarize bir gerçek ortaya çıkıyordu. Bu gerçek için de başka hipotezler lazımdı. Henri Poincaré bilgimizin bir yerde duracağından bahsediyordu. İşte bu yıllarda, yani 1908-10 arasında Türkiye, bahsedilen cereyanlardan habersizdi. Genç nesil ancak 30-40 yıl önceki bir fikir hareketini, o zaman ayaktaymış gibi naklediyordu. Bunu büyük bir gaflet sayabiliriz"[137]

Lewis'in dediği gibi, bir ilim adamı elli veya yüzyıl önceki bir tıp ya da bilim kitabını tercüme etmekte mahzur görmemiş, demode olup olmamasına bakmamıştır.[138]

134 1847 gibi erken bir dönemde Tıbbiyye'yi ziyaret eden MacFarlane, kadavralar üzerinde çalışan öğrencilere bunun dinen câiz olup olmadığını sorduğunda burada dini aramaması gerektiği şeklinde "Eh Monsieur, ce n'est pas au Galata Sérai qu'il faut venir chercher la religion!" cevabını almış, okulun kitaplığını gezdiğinde ise çoğunlukla ünlü materyalist filozofların kitaplarını görünce hayret etmiştir. İzlenimlerini naklederken "Çoktan beri bu kadar düpedüz materyalizm kitaplarını toplayan bir koleksiyon görmemiştim... Genç bir Türk oturmuş dinsizliğin el kitabı olan *Système de la nature*'ü okuyordu, bir başka öğrenci Diderot'nun *Jacques la fataliste*'inden, *Le Compère mathieu*'den parçalar okuyarak mârifetini gösteriyordu... Raflarda Cabanis'nin (öteki ünlü Fransız materyalisti) *Rapports du physique et du moral de l'homme* adlı eseri göze çarpacak şekilde yer almıştı!" demektedir. Başka bir hastahanede yine *Système de la nature*'ü gördüğünü söyleyen MacFarlane, en çok okunup altı çizilen bölümlerin "Tanrının varlığına inanmanın saçmalığını, ruhun ölmezliği inancının imkânsızlığını matematikle gösteren parçalar" olduğunu belirtir (MacFarlaine'den naklen Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 228).
135 Darwinizmi toplumsal hayata uygulayarak Sosyal Darwinizm adını veren savunucularına göre biyolojik üstünlükleri bilgilerine yansıyan bir zümrenin yönetimi sağlanmalı ve bu şekilde sorunlar çözümlenmelidir.
136 bk. *Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, s. 159. Söz konusu durumun "bu kimselerin Batı düşüncesine duydukları tüm ilgiye karşılık bu düşünce içerisindeki rafine kuramları anlayabilecek kültür seviyesine sahip olmamalarından doğduğu belirtilebilir. Biyolojik materyalizmin devleri yerine Osmanlı toplumu üzerinde en büyük etkiyi Buchner'in oluşturması, Gustave le Bon'un en önemli sosyolog olarak kabul edilmesi bunu göstermektedir" (*a.e.*, s. 403).
137 Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 377.
138 Lewis, *The Muslim Discovery*, s. 297.

Batıcılar tarafından ileri sürülmeye başlanan "İslâm medeniyetinin misyonunu tamamlayıp tarihe mal olduğu" iddiasının aksine, İslâm'ı yeni dünya şartları içerisinde zihinlere benimsetmek ve toplumlara daha şuurlu bir şekilde mal etmek isteyen ilim adamları da çıkmış ve İslâm düşüncesine katkıda bulunmuşlardır. Batı'nın geliştirdiği düşünce teknikleri ve elde ettiği yeni ilimlerden faydalanmada bir mahzur görmeyen söz konusu ikinci kesim, Batı'nın yaşam tarzı ve sosyokültürel değerleri için ise aynı kabulü göstermemişler, bunları uzun vadede toplumsal dejenerasyon unsuru olarak görmüşlerdir. Dönemin süper devletlerinin güç ve bilgilerini sömürgeleştirme yolunda kullanmaları da bu tavırda rol oynamıştır.

İslâm'ın inanç kültür ve şeriatı ile Batı'nın ilim ve tekniğini bir araya getirmek isteyen bu âlimler, Batı'ya üstünlük sağlayan unsurları, ithal edilmesi gereken yabancı kaynaklı meziyetler olarak değil, temelleri İslâm tarih ve kültürü içinde yer alan, asıl itibariyle bizde de var olan kavram ve müesseseler olarak görmüşlerdir. Bu nedenle müslümanları medeniyet ve gelişmişliğin zirvesi olan ilk asırlarına bakmaya yöneltmişler, Batı'dan tercümeler yaptıkları gibi, medrese içinde kalan geleneksel İslâm kültürünü de canlandırarak kitlelere iletmeye gayret göstermişlerdir. Bu arada bazı Avrupalı yazar ve seyyahların olumsuz nitelikteki İslâm ve müslüman tasvirlerine cevap vermek amacıyla, İslâm dininin "akıl ve mantık" ya da "ilim ve medeniyet" dini olduğunu ısrarla vurgulama ihtiyacını hissetmişlerdir.[139] Ancak bu kesimin temsilcileri, karşı cephenin tercüme ettiği ikinci sınıf eserlere reddiye yazmak durumunda kaldıkları için Batı düşüncesinin bir tarafı ile daha çok haşir neşir olmuşlar, temel taşı niteliğindeki düşünürlerini tahlil etme şansını bulamamışlardır.

Şunu da belirtmek gerekir ki dönemlerindeki siyasî karışıklık, yakın dönemde ilim adamlarının mesailerini ilme teksif etme imkânlarını sınırlamıştır. Bununla beraber bu kişiler birçok konuda çözüm teklifleri getirmiş, müslüman toplumlara entelektüel bir canlılık kazandırmışlardır. En önemli faaliyetleri ise, İslâmî ilimlerde yorumlama kabiliyet ve tekniğini geri getirmeleridir. Taklidin bir mecburiyet ve emir olmadığını ifade etmeleri, ilk kaynaklara inmeleri, Batı'da doğan materyalizm, pozitivizm ve Darwinizm gibi düşünce akımlarına bazı orijinal eleştiriler getirebilmeleri diğer başarılı yönlerini teşkil eder. Kısaca, bütün zorluk ve kayıplara rağmen İslâm dünyası varlık ve kimliğini muhafaza etmiş, Batı ile temastan olumsuz tarafları yanında, birçok yönden yararlanabilmiştir.

139 Fazlurrahman XIX. yüzyılın ikinci yarısındaki Nâmık Kemal ve Efgânî'nin de içinde bulunduğu belli başlı müslüman düşünürlerin ortak kabullerini şöyle sıralamaktadır: 1. İslâm'ın ilk dönemindeki ilmî gelişmeler Kur'an'daki kâinatı araştırma emrine uyulması neticesi olmuştur. 2. Daha sonra İslâm dünyasında araştırma ruhu azalmış ve müslüman toplumlar durağanlaşmıştır. 3. Batı, büyük ölçüde İslâm dünyasından aldığı ilmi zenginleştirmiş ve refaha kavuşmuştur. 4. Bu yüzden müslümanlar Batı'dan ilmi yeniden öğrenmekle hem geçmişteki durumlarına kavuşacak, hem de Kur'an'ın emirlerini yerine getireceklerdir (*Islam and Modernity*, s. 50-51).

Aşağıda konu edileceği gibi, kelâm ilmini, yeniden ele alma, yeni ihtiyaçlara göre ıslah ve telif etme arayışları, söz konusu yenilikçi âlimlerden gelmiştir. Çünkü yakın dönemdeki kelâm hareketinin en önemli gerekçesi olan "ulûm ve fünûn-i cedîde"ye bunlar alâka göstermişler, günün problemlerine yine bunlar çözüm aramışlardır.

2

Yenilik Düşüncesinin Oluşumu

I

YENİLİK HAREKETİNİN BAŞLAMASI

XIX. yüzyılda yaşanan askerî ve siyasî başarısızlıklar, ilim adamlarını İslâm âleminde veya genel olarak "Şark"ta baş gösteren "inhitat", "inkıraz" ve "taahhür" sebeplerini konu alan yazılar yazmaya sevketmişti. Daha çok gazete ve dergilerde yer alan bu tür yazılarda, başta mevcut eğitim sistemi olmak üzere tesbit edilen olumsuzluklar üzerinde duruluyordu.[1] İslâm dünyasının yeni Avrupa medeniyetine hangi ölçülerde yaklaşacağı, müslümanların siyasî varlığı ve İslâm ümmetinin geleceği ile ilgili tartışmalar müslüman ilim adamlarının gündemine yerleştikçe, meselenin temeline inme ihtiyacı doğdu. Böylece İslâm ilimlerinin mevcut durumu ve onların yeniden İslâm toplumuna yön verecek hale gelmeleri için neler yapılabileceği tartışılmaya başlandı.

---

1 Efgânî-Abduh, "Müslümanların Geriliğinin Sebepleri", *el-'Urve*, s. 70-75; Abduh, "Müslümanların Durgunluğu ve Sebepleri", *el-İslâm ve'n-Naşrâniyye*, s. 105-119; Ferîd Vecdî, "Ümmetin Hastalığı ve Çaresi Üzerine Görüşlerimiz" ve "Sosyal Bozulma Bize Nereden Geldi?", *el-İslâm fî 'aşri'l-'ilm*, s. 3-21 ve 67-76; Filibeli, "İnhitât ve Sebepleri", *İslâm Tarihi*, s. 612-619; Şekîb Arslan, "Müslümanların Gerilemesinin Başlıca Sebepleri", *Limâ-zâ te'ahhare'l-müslimûn*, s. 73-95.

İslâm ilimlerinin muhteva ve usullerinin ihtiyaca cevap vermediği şeklindeki yaygın kanaat, bunları yenileme ve canlandırma (tecdid ve ıslah) fikrini gündeme getirdi ve bu yöndeki çalışmalar ilim çevrelerinde giderek hız kazandı. Bu hareket belirgin olarak kendini tefsir ilminde gösterdi ve yeni bir usul ve sistemle bazı tefsirler yazılmaya başlandı. Seyyid Ahmed Han'ın (1817-1898) *Tefsîrü'l-Kur'ân*, Ebü'l-Kelâm Âzâd'ın (1888-1958) *Tercümânü'l-Kur'ân*, Cemâleddin el-Kāsımî'nin (1866-1914) *Mehâsinü't-te'vîl*, Abduh'un katkısıyla Reşîd Rızâ'nın (1865-1935) *Tefsîrü'l-Menâr*, Mahmûd Şükrî el-Âlûsî'nin (ö. 1342/1924) *Mâ delle 'aleyhi'l-Kur'ân* ile daha sonraları Tantâvî Cevherî'nin (ö. 1359/1940) *el-Cevâhir* ve Elmalılı Hamdi Yazır'ın (1878-1942) *Hak Dini Kur'an Dili* adlı tefsirleri yeni ilimlere uygun yorumların yapıldığı, daha çok kevnî ve aklî âyetlere ağırlığın verilmiş olduğu bu tür eserlerdendir.

Fıkıhta ise ictihad kapısının kapalılığı düşüncesi tenkit edilerek, dinde ictihadın önemi, mezhep taassubunun zararları, bütün mezheplerin görüşlerine başvurulması ve fıkhın asrın ihtiyaçlarına göre birleştirilip kanunlaştırılması tartışılmaya başlandı.[2] XIX. yüzyılın sonlarından itibaren ictihad ve tercihe yer veren fıkıh eserleri telif edildi, ardından yeni usul çalışmaları ortaya çıktı.[3] Ayrıca çeşitli zorluklara rağmen başlatılan kanunlaştırma hareketi, Batı "code"larının adapte edilmesi yönüne girmişse de, bu çalışmalar İstanbul'da "Mecelle" ve "Hukûk-i Aile Kararnâmesi", Kahire'de "Mürşidü'l-hayrân" ve "Kânûnü'l-ahvâli'ş-şahsiyye" gibi İslâmî literatüre dayalı ürünlerin çıkmasına vesile oldu.

Ancak yenilik ihtiyacı ile ilgili yoğun çaba ve ısrar daha çok kelâmda söz konusu edilmiştir. Kelâma yapılan vurgunun başlıca gerekçesi, akîde ile bağlantısı sebebiyle önemli bir yer işgal eden bu ilmin gerek muhatap olarak aldığı akımlar, gerekse dayandığı ilmî-felsefî veriler bakımından zamanının gerisinde kaldığı düşüncesidir. Gerek felsefenin yeni muhtevasıyla inanç ve değerleri tehdit etmesi, gerekse dini dışlayan akımların gün geçtikçe aydınları etkilemesi, ilim adamlarını önce şikâyete sonra arayışlara yöneltmiştir. Bu durumda İslâm dininin muhafızı olan kelâma acil sorumluluklar yüklendiği ve hızla yeni çalışmalara ihtiyaç bulunduğu dile getirilmiştir. Aşağıda Batılılaşma hareketinin başlıca önemli merkezlerinde kelâm ilmi ile ilgili yapılan bu tür teşebbüs ve teklifler üzerinde durulacaktır.

2 Mehmed Âkif de bir şiirinde fıkhın durumunu şöyle dile getirmektedir:
Koca ilmiyyeyi aktar da bul üç tane fakīh:
Zevk-i fıkhîsi bütün, fikri açık, rûhu nezîh?
Sayısız hâdise var ortada tatbîk edecek;
Hani bir tane "usûl" âlimi, yâhu, bir tek?
Böyle avare düşünceyle yaşanmaz, heyhât,
"Mülteka" fıkhımızın nâmı, usûlün "Mir'ât" (*Safahât*, s. 349).

3 Bu eserler ve müellifleri için bk. Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, s. 338-347.

A) Osmanlı Türkiyesi

Osmanlı merkezi kelâm ilmi ile ilgili görüş ve yorumlar konusunda aktif bir konuma sahiptir. Dergilerdeki çeşitli makale ve tartışmalardan son dönem Osmanlı âlimleri arasında kelâm konularının ihtiyaca cevap vermediği düşüncesine sahip olanların bulunduğu kolayca anlaşılır. *Sırât-ı Müstakîm*'de çıkan bir yazıda, ihtiva ettiği konu ve problemler itibariyle, 500 sene önce telif edilen kelâm ve felsefe kitaplarının artık kâfi gelmediği belirtilerek, eski "sûfestâiyye"nin yerine artık maddeci ve tabiatçıların geçtiği, "dehriyyûn"un da biçim ve kılıf değiştirdiği, bu sebeple, mevcut fikirlere karşı red ve tashih vazifesi görecek yeni kitapların neşredilmesi gerektiği vurgulanmıştır.[4]

Kelâm ve akaid kitaplarına yönelik tenkitler Osmanlılar'ın Batıcı kanadı tarafından da yapılmıştır. Siyasette ittihâd-ı İslâm'ı savunmakla birlikte düşünce bazında materyalist eğilimlere sahip bulunan Celâl Nûri *Tarîh-i İstikbâl* adlı eserinin "Yeni Akaid" bölümünde kelâmcıların ulûhiyet anlayışı ve Allâh'ın aklen ispatı çabalarını eleştirdikten sonra akaid kitaplarının değiştirilmesi gerektiğini şöyle dile getirir:

> "Mütedâvil olan akaid kitab ve risâleleri şübûhât-ı sâlifeyi def için tedvin edilmişti. Bu, akaid ıtlak olunan şeyler, firak-ı dâlle ve muhtelif Mu'tezile'ye karşı Ehl-i sünnet denilen fırka-i nâciyenin reddiyelerinden ibarettir. Belki evvel zamanda, hakâik-i İslâmiyye'yi bir takım Sûfestâiyye'ye karşı müdafaa için bu gibi cevablara ihtiyac vardı. Meselâ Zât-ı Bârînin vahdâniyeti pek uzun bir vesîle-i müdâfaa olmuştu. Kelîme-i şehâdette bile bu zihniyet nümâyân oluyor. Halbuki bugün bunlara asla ihtiyac yoktur; çünkü Allah'ın taaddüdüne inanan şöyle dursun, birliğine bile inanmayan vardır. Artık Mu'tezile'den eser kalmamıştır. Binaenaleyh onlarla harb abestir. Onların, bugün, iddiaları bütün bütün unutulmuştur; o halde, o iddialara karşı serdedilen cevablara ne hacet vardır; halen ulemâmızın bin küsur senelik firak-ı dâlle ile uğraşmaları ve bizleri de işgal etmeleri, meselâ hükümetimizin Karamanoğulları ile harb etmesine benzer."[5]

Savunulan temel görüş, dini müdafaadan müstağni kalınamayacağı için kelâm ilminden vazgeçilmesinin söz konusu olmadığı, bununla birlikte önceki zamanlarda mevcut hasımların yerine başkaları kuvvet kazandığı için eski ilm-i kelâmın artık kâfi gelmediği yönündedir.[6]

Kelâm konularının yenilenmesi meselesi ile ciddi bir şekilde uğraşanlardan biri Osmanlılar'ın son dönem kelâmcısı Abdullatif Harpûtî'dir (1842-1914). Bilim ve felsefedeki değişimlerden haberdar olan, ayrıca bazılarının bilimi dine karşı kullanmak istediklerinin farkında bulunan Harpûtî bu sebeple fizik ve astronomi ile ilgilenmiş ve objektif kriterler esas alındığında bu ilimlerde İslam dinini zor durumda bırakacak verilerin çıkmayacağını

4 Muhammed Sâdık, "Açık Mektup", s. 165.
5 Celâl Nûri, *Tarîh-i İstikbâl*, I, 119-120.
6 krş. Ahmed Nazif, "Yeni İlm-i Kelâm'a Lüzum Var mı, Yok mu?", s. 119.

savunmuştur.[7] Zamanındaki diğer İslâm âlimleri gibi, o da, önceki bölümde temas edilen bir kısım Batılı yazarların ve müslüman aydınların modernliğe dayanarak İslâm'a ya da dinin kendisine yaptıkları ithamları etkisiz kılmaya çaba sarfetmiştir. O yüzden Harpûtî hem kendisini hem de çağdaşı olan diğer âlimleri bekleyen âcil görevi şu şekilde belirler: Değişen felsefeyi elemeye tâbi tutup, İslâm'a uyan görüşleri hemen tesbit edip almak, böylece onlardan yararlanma imkânı bulmak, uymayan görüşleri ise eğer tevil ve uzlaştırmaya müsait değillerse reddetmek ve bu suretle yeni bir kelâm ilmi tedvin etmek. Zira ilk dönem kelâm âlimleri de o zamanın felsefesine karşı aynı tavrı göstermişlerdir.[8] O halde mütekaddimîn ve müteahhirînden sonra üçüncü bir ilm-i kelâm devri başlamıştır. *Tenkîhu'l-kelâm*'ı yazarak kendisinin bizzat bunu başlattığını belirten Harpûtî, devam ettirilmesini ise sonrakilerden beklediğini ifade eder. Ayrıca yeni felsefeye karşı, kelâm âlimlerinin özellikle madde ve kuvvetin hudûsu, maddenin eşyayı icat etmediği, âlemin madde ve maddiyata münhasır kalmadığı, görünenin dışında mâna ve ruh âlemlerinin de mevcudiyeti ile ilgili konuları ele alıp ispatlamalarını ister. Ancak felsefî bahisleri işlerken "usûlüddin" çerçevesinin muhafaza edilmesi gerektiği, aksi takdirde İslâm'la münasebeti olmayan bir felsefe çalışması yapılmış olacağı uyarısında bulunur.[9] Harpûtî'nin aşırı tevillerden kaçındığı ve mûcize, vahiy gibi gaybî hakikatleri aklîleştirme gayretinde bulunmadığı da göze çarpmaktadır.

Yeni Akâid adıyla bir risâle neşreden[10] Filibeli Ahmed Hilmi de (1865-1914) bu konuyla ilgilenenler arasındadır.[11] Ona göre her dönem insanının bir zihniyeti bulunduğu için bugünün insanının eskinin mantık ve bilgileriyle

---

7 Harpûtî'nin eserleri arasında *İlm-i Hey'et ile Kütüb-i Mukaddese arasındaki Zâhirî Hilâfın Tevcîh ve Tevfîki hakkında Risâle* adlı bir çalışması da bulunmaktadır (*Tenkîhu'l-kelâm* ekinde s. 439-456).

8 Harpûtî, *Târîh-i İlm-i Kelâm*, s. 111. Şeyhulislâm Mûsâ Kâzım da (ö. 1380/1920) kelâmın yeni bir muhtevayla yazılması tarafları olup bu konudaki bir makalesinde "bize en lâzım cihet, ilm-i kelâm kitaplarını ihtiyâcât-ı hâzıraya göre telif etmektir" der (*Külliyât: Dînî İçtimâî Makaleler*, s. 292). Mûsâ Kâzım kendi görüşüne karşı muhalefetle karşılaşmışcasına "Artık bu ihtiyacı hissetmeliyiz. Bu hususta taassub göstermenin faydası yoktur. Bilakis mazarrat vardır" ifadesini kullanır (a.e., s. 293).

9 Harpûtî, *Târîh-i İlm-i Kelâm*, s. 113-115

10 bk. *Üss-i İslâm: Hakâik-i İslâmiyye'ye Müstenid Yeni Akâid*, İstanbul 1332. Filibeli bu kısa risâlede İslâm inancının ilkelerini özetlemekte, giriş kısmında ise (s. 3-21), Comte'un üç hal kanununu tenkit ederek, din-bilim ilişkisi ile dinin duygu ve ruh yönü üzerinde durmaktadır. Ayrıca bu kitapçıkta *İlm-i Tevhîd* adıyla yazdığı mufassal bir kelâm kitabından bahseder (s. 20 ve 59'daki notlar). Arka kapakta neşredilecek kitaplar arasında ilân edilen bu eser bütün araştırmalarımıza rağmen bulunamamıştır.

11 "Mâneviyat teceddütten müstağni midir?" sorusuna Filibeli şu cevabı verir: "Akâid-i asliyenin sâfiyet esası itibariyle: Evet, lâkin telkin ve telfik itibariyle: Hayır. Bu hikmeti (teceddütü) anlamamak, mâneviyâtın lâkaydî ve metrûkiyet altında sürünüp kalmasına cevaz vermek demektir" (Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün Müdür?*, s. "r"). Celâl Nûri'nin (1877-1939) *Târîh-i İstikbâl*'ine yaptığı reddiyesinde, müellifin "yeni akaid" bölümündeki görüşlerinin İslâm âlimlerine yönelik sert eleştiri ve genellemeler dışında çoğunlukla doğru olduğunu belirten Filibeli (bk. *Huzûr-ı Aklû Fende Maddiyûn Meslek-i Dalâleti*, s. 15), "ta'dil ve teceddüd" ihtiyacı konusunda onunla birleştiğini, ancak bu işin programı konusunda ayrıldıklarını ifade eder (*a.g.e.*, s. 151).

tatmin ya da ikna olması mümkün değildir.[12] Dolayısıyla İslâm toplumunun büyük bir düşünce devrimine, ciddi bir yenilenmeye ihtiyacı vardır. Bu da eskinin fikrî mahsüllerini tetkik ederek, doğruluk ve yararı ortaya çıkanları tercih, topluma zararı dokunanları terk, ahlâka ve ilerlemeye uygun olmayanları ise değiştirmekle, yeni ictihatlarda ise mutlaka zamanın biliminden, çevrenin ihtiyaçlarından ilham almakla gerçekleşir. Ancak bu uygulama hiçbir zaman dini yıkma ya da yerine şek ve şüphe koyma amacı taşıyamaz. Çünkü din esastır ve esası atmak intihar anlamına gelir. Gerekli müdahale yalnızca vücudun hayatiyetini kaybetmiş parçaları için yapılabilir, meselâ bir adamın kangren olmuş parmağı kesilir, ama kalbi veya beyni atılamaz.[13] Dinde inanç esaslarının yanında dinî duygunun önemini sık sık vurgulayan müellif bu yolla kelâma yeni bir boyut kazandırmaya çalışır. Ona göre din, dinî his ve duygu ile kâimdir, bunlarsız ayakta duramaz.[14] Zira

> "Din, vâcibü'l-vücûdu yalnız mârifetten ibaret değildir. O'nu mârifetle beraber O'na meveddet ve muhabbet ve irâdât-ı ilâhiyyesine mutâvaat da lâzımdır."[15]

Kelâmdaki yenilenme hareketinin Türkiye'deki en öndeki temsilcisi ise İzmirli İsmail Hakkı'dır (1868-1946). *Yeni İlm-i Kelâm* adlı eseri ve aynı konuda çıkan birçok makalesiyle kelâmın yenilenmesi için büyük gayret sarfeden İzmirli'nin bu çalışmaları daha çok Cumhuriyet öncesine tekabül etmektedir.[16] Ona göre Fahreddin Râzî kelâmı nasıl ki Bâkıllânî kelâmının yerine geçmiş, yani Râzî'nin asrında Bâkıllânî kelâmı kâfi görülmemişse, kendi döneminde de Râzî kelâmı artık ihtiyaca cevap vermemektedir. Aristo felsefesinin inkırazı sebebiyle kelâmın ona dayanan bazı meselelerinin de zorunlu olarak değişmesi ve onların yerine yeni felsefenin bazı meselelerinin ilâve edilmesi, böylece asrın ihtiyaçlarına uygun ve mevcut felsefeye denk bir kelâmın yazılması gerekmektedir.[17] Kendi ifadesiyle,

---

12 Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün Müdür?*, s. "ş". Filibeli burada devamla "Farz edelim ki böyle bir mütefennin mütereddid, vücûd-i bârîyi inkâr etse, kendisine nasıl mukabele edilecek? Tabii âyet ve hadisle değil, zira bunların tesiri ve hakikatı iman ile meşruttur. Bir münkir veya mütereddide bu silâhla mukabele edilemez. Demek bizzarure mübâhaseye, bir şekl-i mantıkî ve felsefî verilmek üzere, mütekellimîn ve ilm-i kelâma müracaat edilecek" der.

13 Filibeli, *Maddiyûn Meslek-i Dalâleti*, s. 134-135. Yakın dönemin önemli âlimlerinden Elmalılı Hamdi de (1878-1942) bu görüşe iştirak ederek yenilenmenin (teceddüd) değişme ve tahrif olmadığını, şuurlu veya şuursuz olarak İslâm ümmetine giren yeni durumların zararlı ve lüzumlu diye ayırıma tâbi tutulmaları gerektiğini, böylece nasları korumakla birlikte teori ve pratikte yeniliklerin meydana geleceğini söyler. Elmalılı'ya göre, peygamber vârisi olan İslâm âliminin görevi, her asrın tarihini zaptedip o asırdaki esbâb ve illetin pratik kıymetleri ile toplumsal neticelerini tetkik ederek geçen asrın değerlendirmesini ve gelecek asrın ihtiyaçlarını tayin etmektir. Bu yapıldığı takdirde kelâm ve hikmetin bütün ilim ve fenlerle olan münasebeti kuvvetlenir ve artar ("Dîbâce", *Metâlib ve Mezâhib*, s. 35-36; ayrıca bk. Aydın, "Elmalılı'da Teceddüd Fikri", s. 303-304).

14 Filibeli, *İslam Tarihi*, s. 647.

15 Filibeli, *Üss-i İslâm*, s. 4. Filibeli genelde kendisini kelâmdan çok "vahdet-i vücûd" düşüncesine daha yakın görür (bk. *Maddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, s. 126, 146).

16 İzmirli üzerinde yapılan bir doktora çalışmasında, onun iki dönemdeki tutumunun farklı olduğu belirtilmektedir (Hizmetli, *Les Idées théologique d'İzmirli İsmail Hakkı*, s. 63-64).

17 İzmirli, *Muhassalü'l-kelâm ve'l-hikme*, s. 13.

"Resmî ilm-i kelâmımız el-yevm kıymet-i ilmiyesini zâyi etmiştir, bugünkü ilm-i kelâm, nazariyyât-ı cedîde-i felsefiyye ile ta'dîl ve ihtiyâcât-ı asriyyeye göre tevsî olunmalıdır."[18]

İzmirli, kelâmın bünyesine dahil ettiği felsefenin üç asırdan beri geçerliliğini kaybedip yerine yeni bir felsefenin geçmiş olmasını, bu isteğine gerekçe olarak gösterir.[19] Gençliğin dimağı yeni felsefî nazariyelerle şekillendiği için İslâm akîdesini kalplere yerleştirirken onların dilini kullanmak ve uygun deliller serdetmek gerekir.[20]

Ancak İzmirli bu görüşleri ileri sürerken bir hususa dikkatleri çekmektedir. Modern felsefenin İslâm dünyasına geç girmesi sebebiyle henüz taklit ve tercüme devri aşılamadığından dolayı söz konusu felsefe henüz burada bir istikamet alamadığı gibi tam anlamıyla teşekkül de etmemiştir. O yüzden yeni felsefenin yanlış mecralara, geleneğe ters düşen bir yöne kaymaması için çaba gösterilmeli, vahyî temellerle çatışmaması temin edilmeli, gerekirse bazı unsurları ya da akımları reddedilmelidir.[21] Mantık ve felsefeyi kelâm için metodolojik âlet ilimlerden sayan, o yüzden Batılı filozofların İslâmî prensiplere ters düşmeyen görüşlerini almakta bir mahzur görmeyen İzmirli'ye göre tesis edilecek kelâmda yeni mantık ölçü olarak alınmalı, felsefî bahislerin ise delillerde kullanmak üzere sadece sonuçlarına yer verilmelidir.[22] Böylece Yunan felsefesi yerine modern Batı felsefesi ile "gerektiği ölçüde" münasebet kurulmalı, skolastik zihniyet terkedilerek metodoloji kuralları tatbik edilmelidir. Kendi ifadesiyle

"Mütefekkirînin efkâr ve intikâdâtını nazar-ı itibâre alarak usûl-i İslâmiyye'ye muvafık olanları an burhan kabul, bilâkis mugayir olanı yine an burhan reddetmiş, bu babda yeni bir tarz takib eylemiştir. Kâffe-i ulûmda hâkim olan (menâhic-metodoloji) kavâidi ile yürüyerek iskolastik müdafaa yerine metod dairesinde müdafaayı ikame etmiştir. Böylece hem mantık-ı sûrîyi, hem mantık-ı maddîyi elde tutarak ikisinden de istifâde etmiştir. ...müteahirînin kelâmı gibi Yunan felsefesi ile karışmamış, belki muktezâya göre Garp felsefesi ile lüzumu derecede beraber gitmiş, tabîiyyât ve felekiyyâtı yine müteahhirîn kelâmında olduğu gibi dâire-i şümûlünde tutmamıştır".[23]

Burada İzmirli'nin kelâmı bir yandan modern düşünce ile irtibatlandırmaya çalışırken aynı zamanda bu ilmin felsefî tartışmalar içinde kaybolmasını da istemediği ortaya çıkmaktadır. Dönemin bilimini sahiplenme ve bağlayıcı olmasına yol açma tehlikesine karşı yerinde olan bu tavır diğer

18 bk. İzmirli, "İslam'da Felesefe: Yeni İlm-i Kelâm", s. 43.
19 İzmirli, "Yeni İlm-i Kelâm", s. 59.
20 İzmirli, "Yeni İlm-i Kelâm Hakkında II", s. 40.
21 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 147.
22 "...İlm-i kelâm maârif-i hissiyyeyi, kavânin-i hâdisâtı nasıl inkâr eder? İlm-i kelâm mesâil ve kavâid-i riyâziyeden istiâne eder, hiçbir cihetle karşı gelmez. Hulâsa, ilm-i kelâm kavânîn-i ilmiyeye muhalif olmaz" (İzmirli, "İslâm'da Felesefe: Yeni İlm-i Kelâm", s. 44).
23 *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 18-19.

taraftan kelâmda tefekkürü ve düşünce açılımını engelleme riskini taşımaktadır. Kelâm ilminin gerçek mânada bir İslâm düşüncesini temsil ettiği hesaba katılacak olursa bu ilmin fikrî zenginlikten soyutlanması söz konusu olamaz. Ancak vahyî/sem'î inançları felsefî bir söylemle ele almak hem söz konusu inanç esaslarının anlaşılmasını zorlaştıracak hem de aklî yorumların inanç olarak algılanmasına yol açabilecektir. Bu noktada İslâm dininin prensiplerini, özelliklerini ve çeşitli konulardaki temel görüşü, kısaca İslâm'ın bir din olarak sunuluşu ile İslâm âlimlerinin varlık, bilgi, tabiat, hayat hatta ulûhiyet gibi konulardaki fikir üretimlerini ayrı ayrı ele almak gerekir. Biri ile dinin takdim, tebliğ ve korunması, diğeri ile de İslâmî tefekkür ve geleneğin canlılığı ve devamı temin edilmiş olacaktır. Ayrıca inanç esaslarının bozulması ya da girift bir hale gelmesi tehlikesi ortadan kalkacaktır.

Yeni İlm-i Kelâm 'ın müellifi, kelâmda gerçekleşmesini istediği değişim planını şu zemine oturtmaktadır: Kelâm ilminin ana konuları (mesâil) ve gayeleri (makâsıd), yani vahye dayalı temelleri her zaman aynı olup değişmemekle birlikte, kullanılan vasıta (vesâil) ve önbilgiler (mebâdî), yani izah ve ispat şekli zaman ve ihtiyaca göre değişir. Kelâm ayrıca muhalif düşünce ve akımların zamanla değişmesi ile de metot değiştirir.[24] Meselâ klasik kelâmda Allah'ın varlığı için âlemin hudûsu, âlemin hudûsu için de arazların değişmesi delil olarak kullanılmış, bugün ise bunların yerine tabiat kanunları, tecrübe metodu ve diğer farklı deliller ikame edilmelidir.[25] Bu yapılmadığı takdirde İslâm dininin ilmî çevrelere yayılması zorlaşır, nitekim son asırlarda bunun ihmal edilmesi, fıtrî ve mâkul bir din olan İslâm'ın nüfuz gücünün zayıflamasına yol açmış ve açmaktadır.

"Bugün birçok felâsifenin edyân-ı semâviyeyi kâfi görmeyerek dîn-i tabîî dedikleri nazariyyât-ı ahlâkiyyenin rükn-i rükînlerini muhtevî olan dinimiz, dîn-i fıtrî ve umûmî olan dinimiz, maatteessüf yavaş yavaş nüfûz-ı ma'neviyesini kaybetmekte, birtakım avâmil altında safvet-i asliyesini tamamıyla izhar etmemekte, birtakım sebukmagzân tarafından taarruza mâruz kalmakta, akaidimiz hurâfât, ahkâm-ı dîniyemiz turuhât sayılmaktadır. Dîni muhafaza ve müdafaa etmek isteyen zevatta kasr-ı himmet bulunması da buna bir zamîme-yi elîme olmaktadır. Bu halin ...en mühim en müessir sebebi dîn-i mübînimizdeki hükm-i bâliğânın anlaşılmaması, din muhabbetinin kalblere nüfuz etmemesidir"[26]

24 "İlm-i kelâmın mebâdîsi ve vesâili ihtiyâc-ı asra göre değişir. Hasım başkalaştıkça, muannid değiştikçe ilm-i kelâmın sureti müdafaası başkalaşır. Ancak ilm-i kelâmın makâsıdı asla değişmez" (İzmirli, "Yeni İlm-i Kelâm", s. 59).
25 "..mütekillimîn vaktiyle hüdûs-ı âlemi ispat için 'ecsâm arazdan hâli değildir, ecsâm cüz-i lâ-yetecezzâlardan mürekkebdir' gibi kaziyeleri birer mebde olmak üzere kabul etmişler idi! Hüdûs-ı âlemde isbât-ı sânî için bir mebde idi. Bu mebdeler tağyir edebilir, daha birtakım mebdeler vaz'olunabilir. Bugün birtakım felâsife-i cedîdenin kabul ettikleri 'kavânîn-i tabiat bi't-tecrübe sabit olmakla mümkündür, zaruri değildir' kaziyesi mûcize-i hissiyenin imkânı için bir mebde' olabilir. Kudemânın ilm-i kelâmında mebde başka, müteahirînin ilm-i kelâmında mebde' başka idi. Yeni ilm-i kelâmda da mebde başka olacaktır" (İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 7-8).
26 İzmirli, *a.g.e.*, I, 11-12.

Temel gaye ve ana ilkelerden sapmadan kelâmda metot değişimine imkân vermek bizce de isabetli bir tavırdır. Ancak bunun yanında kelâmcının ele aldığı meselelerde öncelik prensibini uygulaması, yani problem teşkil eden konuları öne alıp çözmesi, mevcut şartlarda problem gibi görünmeyen, başka bir deyişle gündeme gelmesine ihtiyaç duyulmayan konuları da geri plana alması gerekir.

Osmanlı âlimleri kelâm ilmini yenileme ihtiyacı üzerinde dururken klasik kelâmın ihmal edilmemesini de özellikle vurgulamışlardır. Meselâ Mustafa Âsım, eski ulemânın zamanın ihtiyaçlarını daima göz önüne aldıklarını, bugün de aynı şeyin yapılması gerektiğini belirttikten sonra, kendi döneminde bazı kişilerin kadîm kelâm kitaplarında yer alan Mu'tezile ve benzeri mezhep mensuplarının ortadan kalktığı, dolayısıyla bunların yer aldığı kitaplarla iştigalin abes olduğu kanaatini taşıdıklarını, kendisininin ise bu görüşe katılmadığını ifade eder. Ona göre, evvel emirde *Tavâli'*, *Mevâkıf*, *Makâsıd* ve hatta mümkün olduğu takdirde Fahreddin er-Râzî'nin *el-Metâlibü'l-'âliye*'si gibi temel eserleri okuyup okutmalı, Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife*'sini tetkik etmeli, ancak ondan sonra bizzat Gazzâlî ve emsalinin de yaptığı gibi hasımların kullandığı ilim ve fenleri inceleyip muhalif fikirleri ortaya çıkararak bunlara gerekli cevaplar vermelidir. Ancak bu şekilde önceki tecrübelerden yararlanıldığı takdirde yanlışlara düşmeden yeni bir şeyler yapılabilir ve kelâm ilmi güçlü bir konuma getirilebilir.[27] Yeniliğe açık bir kelâmcının temelsiz bir yenilenme ve ıslahın yapılamayacağı gerçeğine sahip çıkan bu sözleri büyük önem taşımaktadır. Kökten değişim ve sıfırdan başlama girişimleri ile kurumlarda olduğu gibi ilimlerde de bir yere varılamayacağı hem teorik olarak hem de tecrübe ile sabittir. Çünkü değişim ya bir ihtiyaçtan ya da bir yanlışı düzeltmek maksadıyla yapılır. İhtiyaç ve yanlışların tesbiti ise her zaman geçmişte kalanla ilgilidir. Dolayısıyla aslolan değişerek kalmak ve devam etmektir. Aksi takdirde güçlü dönüşümler yapılamayacağı gibi geleneği ve tarihî birikimi bulunmayan zayıf ve sığ bir konuma düşülür.

B) Mısır

Yakın dönemde Mısır'da kelâmın problemleri ile uğraşan ve bu ilmin daha verimli hale gelmesi için çaba sarfeden kişi Muhammed Abduh (1849-1905) olmuştur. Hayatının son döneminde mesaisini daha çok eğitim meselesine teksif eden Abduh, İslâmî ilimlere de önemli hizmetler yapmıştır.[28] Bu yıllarda o, uzun vadeli hedefler üzerinde yoğunlaşarak hocası Efgânî'nin ideolojik ve siyasî çizgisini bırakmış,[29] bütün gayretini tedrîsatı yeniden düzenlemeye,

27 Mustafa Âsım, "Ehl-i İslâm ve Ulûm-II", s. 989-990.

28 1882-88 yılları arasında Beyrut ve Paris'teki sürgün hayatından sonra döndüğü Mısır'da, 1894 yılında Ezher Üniversitesi İdare Heyeti üyeliğine getirilen Abduh burada ıslah çalışmalarına öncülük etmiş; arkasından 1899 yılında Mısır müftüsü olmuştur.

29 Ahmad, *The Intellectual Origins*, s. 36. Reşîd Rızâ, Abduh'un "Efgânî Mısır'da ders verdiği yıllar) dışında gerçek bir iş yapmadı" diye şikâyette bulunduğunu nakleder (*Târîhu'l-Üstâz*, I, 77).

kelâm ve fıkıhta istidlâl ve ictihadı çalıştırmaya, böylece bu ilimleri ilk dönemlerdeki gibi canlandırmaya yöneltmiştir.

Dönemindeki kelâmın durumunu beğenmeyen Abduh, kimsenin elinde Eş'arî (ö. 324/936), Mâtürîdî (ö. 333/944), Bâkıllânî (ö. 403/1013) veya İsferâînî'ye (ö. 418/1027) ait bir kitabın bulunmamasından ve hatta kitapçılarda da bunların eserlerine rastlanmamasından yakınır. O zamanındaki kelâm tedrîsatından da hiç memnun değildir. Çünkü talebeler müteahhirînin muhtasar kitapları dışında bir kelâm eseri okumamakta, en zekileri sadece ibarelerin ne mânaya geldiğini öğrenmekte, delil ve mukaddimeleriyle bir bahsi öğrenip doğrusunu yanlışından ayırabilme seviyeleri bulunmamaktadır. Ayrıca onlar kitaplardaki bilgilere sanki Allah veya resulünün sözüymüş gibi sarılmakta, biri itiraz ederse "kitapta böyle diyor" diye tartışmayı kesmekte ve üzerinde ittifak bulunmayan konuları dahi savunmaya kalkışmaktadırlar.[30] Abduh burada medreselerin yakın dönemde özellikle kelâm gibi aklî ilimlerin tedrîsatında meydana gelen kopukluk ve yüzeyselliğe parmak bastığı görülmektedir. Gerçekten de ibâreyi okumak, onu anlamak ve içeriğine nüfûz etmek değildir. Metnin ne demek istediği sorgulanamayınca herşey lafızlardan ibaret kalır. Kitaplarla gelen nakiller bilgiyi oluşturmaya yardımcı birer vâsıta ya da yardımcı iken bilginin kaynağı durumuna yükselir. Felsefî/aklî meseleleri de bünyesine alan müteahhirîn kelâm kitaplarının sonradan dışlanmasının sebebi budur.

Muhtasar kelâm kitapları Abduh'un değerlendirmesine göre, konuları tam olarak anlamada yetersizdir. Gerekli felsefî formasyona sahip bulunmayan öğrenci meselâ *es-Senûsiyye* metnini ezberleyip orada bir cümleyle temas edilen bilgi konusunu anlamadan geçmektedir. Bu durumda öğrenci sadece lafızları bilmekte, okuduğu lafızların ne demek olduğunu anlayamamaktadır. Halbuki kelâm ilmi ya tabiata ve mevcudata bakarak yapılabilir, ya da yakînî ve sarsılmayacak bir iman elde etmek için sağlam teorik deliller kullanmak suretiyle yerine getirilir. Yalnızca mevcut kelâm kitaplarını okumak ve ibare bilgisi ile yetinmek hakikate ulaştırmaz, bilâkis ondan uzaklaştırır.[31]

Müteahhirîn dönemi kelâmcılarını, filozoflardan etkilenip onların nazariye ve mukaddimelerini taklit edercesine savunmakla suçlayan Abduh, neticede felsefe ile aslî kelâm konularının karıştığını, bilâhare ise kelâm kitaplarında

30 Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye*, s. 138-139. XIX. yüyılda Mısır ilim hayatını inceleyen Delanoe de kelâmın Mısır toplumunda bir rolünün bulunmadığını, medreselerde bu ilmin klasik metinlerinin yerine zor ve karışık kitapların geçtiğini ifade ederek bu dönemde manzum veya mensur halde kısa akîde risâlelerinin yazıldığına işaret eder (bk. *Moralistes et Politiques dans l'Egypt du XIX. siècle*, I, 97-99). A. Hourani XVIII. yüzyılda İslâm âleminin diğer medreselerinde de kelâmın konumunun zayıfladığını yazar (*Islam in European Thought*, s. 154).

31 Abduh, *el-A'mâlü'l-kâmile*, III, 151. Abduh başka bir yerde İslâm'ın ilk dönemlerinde ilim anlayışının müşahede ve tecrübe üzerine bina edildiğini, halbuki Avrupa'da o dönemde kaynakların sadece kitaplar olduğunu, ancak şimdi durumun değiştiğini bildirir ve Batılılar'dan nakiller yaparak müslümanların keşiflerinden örnekler verir (*el-İslâm ve'n-Nasrâniyye*, s. 84-88).

lafız ve üslûp tartışmalarından başka bir şey kalmadığını ve aklın dışlandığını vurgular.[32] Öyle ki Ezher'de okutulan her kitabın üç veya dört müellifi bulunduğunu, birbirlerinin devamı ve açıklaması olan metin, şerh, hâşiye ve bazan takrirlerden meydana gelen bu kitapların sadece ibareler üzerine yoğunlaşıp öncekilerin verdiği mânalara yapılan itiraz ve cevaplar ile dolu olduklarını, dolayısıyla Ezherliler'in ilmin kendisi ile değil kitapların muhtevası ile uğraştıklarını ifade eder. Abduh şerh ve hâşiye okutmanın terkedilmesi için büyük gayret göstermiş, kendisi de Ezher'de bu metinlerin dışında bir şey okutmamıştır.[33] Kelâmın önündeki bir diğer problem de, ulemâ arasında ilmî ve İslâmî ölçülerin dışında kalan bir takım şahsî kanaatlerle başkalarını dalâlet ve küfürle itham etmenin giderek yaygınlaşmasıdır.[34]

Abduh'un kelâmı, temelde ve içerik itibariyle mevcut gelenekten farklı olmamıştır.[35] Bütün farklılığı bazı şeyleri daha çok vurgulaması veya terketmesindedir.[36] Kısa otobiyografisinde amaç ve hedeflerini sayarken kendisine

> "Düşünceyi taklit zincirinden kurtarmak ve Selef'in anladığı yolla, yani ihtilâflar çıkmadan başlangıçtaki şekliyle dini anlamak, dinî bilgiyi ilk kaynaklarından elde etmeye dönüş yapmak, Allah'ın evrensel insanlık düzenini koruma hikmetine binaen, dinde hataya düşmemek için bahşettiği akıl ölçüleri içinde o bilgilere bakmak, böylece dini ilmin yanında, kâinatın sırlarını araştırmaya sevkedici ve kesinliği kabul edilmiş hakikatleri de kabul edici bir duruma getirmek, neticede nefsi terbiye ve davranışları düzeltme yolunda söz konusu hakikatlere dayanan bir unsur olmasını sağlamak"[37]

şeklinde özetlediği bir program belirler. Abduh, bütün bunların zor iş olduğunu ve bu yolda döneminin hem din, hem de ilim mensuplarıyla ayrılığa düştüğünü ilâve eder.

---

32 Abduh, *Risâle*, s. 20-21. Benzer şikâyetleri İbn Haldûn ve Teftâzânî'nin de yaptığına daha önce işaret edilmişti.

33 Reşîd Rızâ, *Târîhu'l-üstâz*, I, 755-756.

34 Abduh, *Risâle*, s. 52. Abduh'a göre küfür endişesiyle akaid konularını konuşmamanın sahip olunan inancın çabucak sarsılmasından korkulacak kadar zayıflığını gösterir (*el-A'mâlü'l-kâmile*, III, 150).

35 Başta Abduh olmak üzere yakın dönem âlimleri, akla önem vermeleri ve taklide karşı çıkmaları sebebiyle bazı araştırmacılar tarafından "Yeni Mu'tezile" olarak takdim ediliyorsa da (bk. Caspar, "Le renouveau du mo'tazilisme", s. 157 vd; Khalid, "Some Aspects of Neo-Mu'tazilism", 320 vd.), bazı konularda Mu'tezile görüşünü tercih etmeleri onları bu mezhep mensubu yapmaz. Kaldı ki taklitle mücadele çerçevesinde, fıkıhta olduğu gibi kelâmda da değişik mezheplerden hatta İslâm filozoflarının görüşlerinden istifade etmek bu dönemin belirgin vasıfları arasındadır.

36 krş. Adams *Islam and Modernism*, s. 115; Gibb, *Whither Islam?*, s. 68-69; a. mlf., *Modern Trends*, s. 43; Davutoğlu, *Alternative Paradigmes*, s. 76-77. Abduh'a göre değişim olmalı, ama İslâm prensiplerine uyuşarak gerçekleşmeliydi. Bu açıdan ıslahatçı çizgisine rağmen Abduh Batı'nın sekülarizminden uzak durmuştur (krş. Hourani, *Arabic Thought*, s. 139; Juynboll, *The Authenticity*, s. 15).

37 Reşîd Rızâ, *Târîhu'l-üstâz*, I, 11. Abduh'un özellikle kelâmcı yönü için ayrıca bk. Abdülkâdir, *el-Fikrü'l-İslâmî beyne'l-ibtidâ' ve'l-ibdâ'*, s. 210-221.

Abduh, İslâm prensiplerinin temel ilmi olan kelâmı basitleştirmek istemiş, o yüzden en önemli kelâm kitabı olan *Risâletü't-tevhîd*'i, oldukça kısa ve özet bir tarzda yazmıştır.[38] Çünkü o kendi döneminin şartları içinde sık sık vurguladığı "birliği koruma" idealiyle mezhep ayrılıklarına meydan vermemek için geçmişteki tartışmaların üzerinde fazlaca durmamaya büyük özen göstermiştir. Mevcut kelâm kitaplarını bu hassasiyetine uygun bulmadığından, ders kitabı olarak hazırladığı *Risâle*'de ihtilâf ve ayrıntılara yer vermeyen sade bir üslûp kullanmıştır.[39]

C) Hindistan

Araştırmacılar kelâmda yenilik ihtiyacını ilk olarak Seyyid Ahmed Han'ın (1817-1898) dile getirdiğini naklederler. Batı ilimlerinde büyük bir metot değişimi yaşandığını öne süren Seyyid'e göre, mevcut bilimle kelâm ilminin kuruluşu sırasında karşılaşılan eski Yunan hikmeti arasında büyük farklar vardır. Çünkü, eski felsefenin temelleri tecrübe ve müşahadeye değil, aklî ve kıyasî delillere dayanıyordu. O yüzden yine aklî yollarla reddedilmeleri kolaydı. Halbuki bugünün ilmi tecrübelerle kurulmuş ve gözler önünde cereyan etmektedir. İslâm'ın ilimle çelişmediğini sadece sözle söylemek yeterli değildir. Mevcut ilimlerle uyuşan modern ve yeni bir kelâm ilmine ihtiyaç vardır. Yapılacak şey ya modern ilimleri reddetmek, ya da, eğer yapılamıyorsa, bu ilimleri İslâmî prensiplerle bir araya getirip bağdaştırmaktır.[40] Kısaca Seyyid Ahmed Han, İslâm'ın her asırda toplumun ihtiyaçlarına cevap verebilmesi için kelâm ilmini ihtiyaca göre ele almanın şart olduğu, aksi halde İslâm dininin itiraz ve saldırılara mâruz kalıp zarar göreceği endişesini taşımıştır.[41]

Şunu da belirtmek gerekir ki, Seyyid Ahmed Han'ın bu düşünceye sahip olmasında modern bilimle olan teması rol oynadığı gibi,[42] dahilde ortaya

---

38 *Risâle*'nin ikinci baskısını neşreden Abduh'un öğrencisi Reşîd Rızâ takdim yazısında, kitabı genişçe şerhedip izahlar yapmak istediğini, ancak müellifin buna müsaade etmediğini kaydeder (*Risâle*, s. "l").

39 Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, s. 112. Reşîd Rızâ'nın yazdığı *el-Vahyü'l-Muhammedî*, hocasının *Risaletü't-tevhîd*'ini tamamlayan bir eser olarak kabul edilir. Farklı olarak çeşitli sosyal, siyasî ve iktisadî konuları da içerir. Rızâ'nın kelâm ile ilgili görüşleri için bk. Badawi, *The Reformers of Egypt*, s. 112-113.

40 Sayyid Ahmad Khan, "Lecture on Islam", s. 312-313; ayrıca bk. Fazlur Rahman, *Islam*, s. 217; a.mlf., "Muslim Modernism", s. 83; a.mlf., "Modern Muslim Thought", s. 18; Ahmad, "Sayyid Ahmad Khan, Jamal al-Din al-Afghani and Muslim India", s. 60; Baljon, *The Reforms*, s. 136-137.

41 krş. Nizami, *Sayyid Ahmad Khan*, s. 113, 120-121; Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, s. 51-52. Seyyid Ahmed müslümanlar arasında yayılmaya başlayan yeni ilmin, yaşayan İslâm'la çatışma içinde görünce İslâm'ı korumak ve gerçek yüzünü göstermeyi görev addettiğini, bunu yapmadığı takdirde günahkâr olacağını, bu gayretleri sırasında kendisinin küfür veya tabiatçılıkla itham edilmeyi önemsemediğini, ayrıca muhtemel hataları için Allah'tan af beklediğini haber verir ("Lecture on Islam", s. 314-315).

42 Seyyid Ahmed'in 1869-70 yılındaki İngiltere ikametinden sonra görüşlerinde bir değişme olmuştur. Bundan sonraki eserlerinde artık tabiat üstü müdahaleyi dışlamış, bütün varlıkların evrensel, tek ve değişmez olan, insan aklının kavrayabileceği tabiat kanunları sistemine göre yönetildiğini savunmuştur (Troll, *Sayyid Ahmad Khan*, s. 183-184).

çıkan müsait zeminin de payı vardır. Şah Veliyyullah'ın (1703-1762) "Delillere dayalı bir kelâm ilminin zamanı gelmiştir" şeklinde cedel ve münazaraya dayalı klasik metodolojinin değiştirilmesini amaçlayan sözü bu yönde ona önemli bir referans noktası olmuştur.[43] Ayrıca Seyyid bu görüşlerini temellendirmek için eserlerinde sadece Ehl-i sünnet kaynaklarıyla yetinmeyip zaman zaman Mu'tezile'nin ve filozofların görüşlerini de kaynak olarak almış,[44] böylece bütün bir kültür mirasından istifade etmek ve daha geniş bir tercih imkânı sağlamak istemiştir.[45]

Yakın dönemdeki kelâm hareketinin Hindistan kıtasındaki asıl teorisyeni Şiblî Nu'manî'dir (1857-1914). Şiblî tarihçi yönüyle de tanınmakla birlikte, Batı bilim ve düşüncesinin tesiri karşısında, zamanındaki diğer müslüman düşünürlerden farklı olarak kelâma fıkıh ve siyasetten daha fazla bir önem atfemiştir.[46] Kelâm tarihi konusunda yazdığı *İlmu'l-kelâm* adlı kitabının önsözünde eski kelâm ilminin bugün faydasız ve yetersiz olduğundan, dolayısıyla yeni ve değişik tarzda bir kelâm kitabı ihtiyacından bahseden[47] Şiblî, *el-Kelâm* adındaki eseriyle de bu amacını gerçekleştirmek istemiştir. Kurduğu "Nedvetü'l-ulemâ"nın temel hedefini de önceki kelâmcıların Yunan felsefesine karşı yaptıkları gibi, ateizmin meydan okumasına karşı metot bakımından yeni bir kelâm ilmi kurmak şeklinde açıklamıştır.[48]

Şiblî'ye göre kelâm ilminin, göz ardı edilmeleri veya tamamen reddedilmeleri doğru olmayan modern fikirler ışığında yeniden ele alınması gerekir.[49] Nitekim Hindistan, Mısır ve Şam'da yeni kelâm kitapları telif edilmiş, ancak bunların bir kısmı müteahhirîn Eş'ariyye'yi diğerleri ise Avrupa inanç, düşünce ve hayallerini aynen alıp ölçü yapmış, dolayısıyla birinciler körü körüne bir taklide, ikinciler ise taklidî bir ictihada yönelmişlerdir. Bu eserler istenilen katkıyı sağlayamazlar.[50] Bu gerekçelerle Şiblî mevcut yeni kelâm kitapları ile yetinmeyip bizzat kendisi telifler yapmaya karar vermiştir. Dinin modern düşünceye muhalefet etmesi halinde yaşayamayacağı şeklinde Seyyid Ahmed Han'ın yukarıda temas edilen iddiasına karşı çıkarak felsefî nazariyelerin değişebilirliğini dolayısıyla dinde temel alınmaması gerektiğini

43 bk. *Hüccetullahi'l-bâliga*, I, 4; krş. Ahmad, *Islamic Modernism*, s. 41.
44 Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, s. 52; bazı araştırmacılar Seyyid Ahmed'i bu yüzden filozofların takipçisi (neo-falâsifa) olarak görmüşlerdir (Troll, a.g.e., s. 227-228).
45 Çeşitli kelâm konularıyla ilgili görüşlerine bundan sonraki bölümde yer vereceğimiz Seyyid Ahmed Han, daha önce değindiğimiz siyasî konulardaki tavrı sebebiyle başta Hindistan'da olmak üzere müslümanlar tarafından dışlanmış, görüşlerine genellikle itibar edilmemiştir. Efgânî'nin meşhur reddiyesi ile etkisi daha da azalan Seyyid ve Aligar ekolünün bu duruma düşmesinde İngilizler'le dostluğunun yanı sıra Batı bilimine olan aşırı güveni sebebiyle tefsir ve diğer kitaplarında Kur'an ve İslâm'ı ilmîleştirmek için radikal te'viller yapmasının da rolü olmuştur.
46 Şiblî kelâm ilmini "çağdaş muhafazakâr" akılcılık için geçerli bir malzeme ve ilham kaynağı olarak görüyordu (krş. Ahmad, *Islamic Modernism*, s. 77).
47 Şiblî, *İlmü'l-kelâm* , s. 16 (Farsça trc. *Târîh-i İlm-i Kelâm*, s. 2-3).
48 Şiblî'nin Nedvetü'l-ulemâ'nın ilk kongresindeki konuşmasından naklen Ahmad, *a.g.e.*, s. 110.
49 Moinulhaq, *Islamic Thought and Movements*, s. 481; Ahmad, *a.g.e.*, s. 83.
50 Şiblî, *Târîh-i İlm-i Kelâm*, s. 6.

savunduğu halde,[51] Şiblî kelâm meselelerindeki tavrını yine de döneminin bilim anlayışına göre belirlemiştir. Felsefî görüşlerin kesin olmadığını zaman zaman belirtmekle birlikte, döneminin bazı yaygın nazariyelerini genelde sahiplenmek ve izah etmek durumunda kendisini bırakmış, o yüzden itikadî konularda te'vile başvurmuştur.[52]

Gençlerin şüphelerini giderebilmek için modern şartlara uygun açıklamalar getirmeyi zorunlu gören Şiblî'ye göre "kadîm" kelâm ilminde sadece İslâm akaidinden bahsedildiği için itirazlar yalnızca akaide gelmiştir. Halbuki dinin tarihî, ahlâkî ve sosyal yönleri de artık sorgulanıp itiraza mâruz kaldığına göre yeni kelâmın bu konuları da işlemesine büyük ihtiyaç vardır. Şiblî'nin dile getirdiği kelâm ilminin konularının sadece imân esasları ile sınırlı kalmayıp daha geniş bir muhtevaya sahip olması düşüncesi isabetli ve bugünün şartlarına da uygundur. Çünkü bir din sadece inançlar manzumesi olarak ayakta kalamaz ayrıca getirdiği normların da korunması gerekir. O halde İslâm'ın bütünlüğü içinde işlevi olan her konu kelâmî bir yaklaşıma muhtaçtır. Mesela dinin özgürlüğü kısıtlayıp kısıtlamadığı, kutsal metinlerin tarihsel olup olmadığı, insan ve kadın hakları birer kelâm konusudur. Bu yaklaşım metodolojik bir açılım da sağlayacaktır. Diğer taraftan Şiblî'ye göre yeni kelâmda önceki kelâm kitaplarında bulunan uzun mukaddimeler, anlaşılması zor mantık ıstılahları ya da lüzumsuz tartışmalar değil temel konular açık ve sade bir şekilde yer almalı, aklın yanında kalp ve vicdanın da tatmin edilmesi hedeflenmelidir.[53] İslâm inancının tevhid ve nübüvvete dayalı temeli sade ve berrak iken Kur'an'ın mahlûk veya kadîm, sıfatların zâtın aynı veya gayri, amellerin imana dahil veya dışında olması vb. sonradan giren önemsiz ihtilâfların, kelâmın asıl konularıymış gibi altı yüzyıldan beri kitaplarda tutulması doğru değildir.[54] Burada onun kelâm konularını öncelik esasına göre tesbit ettiği insanların zihinlerini meşgul etmeyen meselelerin üzerinde fazlaca durulmaması gerektiğini düşündüğü ortaya çıkmaktadır. Bu durumda kelâm'ın muhtevası, konularının sıralanış ve vurgulanışı sabit ve durağan olmaktan çıkacaktır.

Şiblî Selefî Hint âlimlerinin aksine yalnızca asr-ı saadetten değil İslâm tarihindeki bütün birikimden istifade edilmesi gerektiğini eserlerinde vurgulamış, bu sebeple çeşitli dönemlere ait tarih ve biyografi eserleri telif etmiştir. Onun nazarında kelâm, İslâm inanç ve prensiplerini kolayca açıklayabilmek için kullanılan metodolojik bir ilim olduğundan, sadece Gazzâlî (ö.

51 Şiblî, *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, s. 5-8; krş. Murad, *Intellectual Modernism of Shibli Nu'mani*, s. 4-5. Seyyid Ahmed Han ile Şiblî arasındaki mukayeseler için bk. Murad, *a.e.*, s. 116-118; Smith, *Modern Islam in India*, s. 41.
52 Murad, *a.g.e.*, s. 12.
53 Şiblî, *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, s. 4. Girişimci bir yapıya ve ilim aşkıyla dolu bir ruha sahip olan Şiblî'nin ne yazık ki yabancı dil eksikliği sebebiyle, Batı düşüncesi ile ilgili başlıca kaynağı genellikle Ferîd Vecdî ve bazı tercümeler olmuştur.
54 Şiblî, *a.g.e.*, s. 144-146; Şiblî burada ayrıca Eş'arîler'le diğer fırkalar arasındaki ihtilâfların bir listesini yapar.

505/1111) veya Râzî (ö. 606/1209) değil İslâm'ı farklı bir üslûpla fakat bütün ilkeleriyle takdim etmek isteyen Mevlânâ Celaleddîn-i Rûmî de (ö. 672/1273) bir kelâmcıdır.[55] Kelâm tarihi çalışmalarında klasik anlamda kelâmcı kabul edilenlerin dışındaki mütefekkirlerin ihmal edildiği gerçekten doğrudur. Halbuki metotları farklı olsa da İbn Rüşd, İbn Teymiyye ve Mevlânâ gibi âlimlerden birçok açıdan yararlanılabileceği muhakkaktır.

Sonradan kurulan Pakistan İslâm Cumhuriyeti'nin fikir babası olan Muhammed İkbal de (1876-1938) İslâm düşüncesi kavramı içinde kelâma yeni bir bakış yapmış ve *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Teşekkülü) adlı önemli eserinde klasik kelâmın çeşitli konuları ile ilgili görüş ve eleştirilerde bulunmuş, ayrıca Kur'an'daki fikrî dinamizme tekrar dönüş yapılmasını istemiştir.[56] Oğlu Câvid İkbal, babasının İslâm toplumunu üç temel üzerinde yeniden şekillendirmeyi düşündüğünü, bunlardan birincisinin günün şartlarında akılla vahyi uzlaştıran bir yaklaşımla yeni bir kelâm ilmi, ikincisinin kodifikasyonu, derlenmesi ve yeniden yorumlanması ile yeni bir İslâm fıkhı, üçüncüsünün ise müslüman toplumlar için yeni bir siyasî ve ekonomik düzen olduğunu ifade eder.[57] İkbal'i hocalarından ve kendinden hemen önceki diğer müslüman âlimlerden ayıran husus, onun Almanya'da doktora yapması ve İngiltere Cambridge Üniversitesi'nde bulunması sebebiyle, Batı'daki son ilmî ve felsefî gelişmelerle ilgili daha doğru bilgilere sahip bulunmasıdır.[58] Ayrıca o Einstein (1879-1955) teorilerinden, atom-altı çalışmalarından ve sebep-sonuç zincirine yönelik eleştirilerden haberdar olarak fikir yürütmüş,[59] dolayısıyla akılcılık ve bilime karşı, diğerlerinden daha serbest davranabilmiştir. Sonraki bölümde ayrıntılı olarak örnekleri verileceği üzere İkbâl'in dışındaki diğer yakın dönem âlimleri geç bilgilenme sebebiyle Batı'da hükmü kalmayan bazı nazariyelere itibar etme durumunda kaldıkları için naslarda bazı gereksiz tevillere gidiyor ya da izah zorlukları çekiyorlardı. Dolayısıyla bilgi edinme bakımından İkbal daha avantajlı bir konumda idi.

Son beş yüz yıl boyunca İslâm'da dinî düşüncenin fiiliyatta durgunluk gösterdiğini kaydeden[60] İkbal'e göre günümüz müslümanlarının en ciddi görevi, geçmişle bağları koparmadan İslâm'ın bütün sistemini yeniden gözden

55 Ahmad, *Islamic Modernism in India and Pakistan*, s. 85. Şiblî, *Stretü'n-nebî* ve *Fâruk 'Ümer* adlı eserleri yanında görüşlerinden istifade ettiği önemli İslâm âlimlerinin de biyografilerini yazmıştır. Bunlar arasında *İmam Ebû Hanîfe* (İngilizce trc. M. Hadi Hussain, New Delhi 1988), *el-Gazzâlî* (Lahore, ts., Türkçe trc. Yusuf Karaca, İstanbul 1972) ve *Sevânih-i Mevlâna Rûm* (Karaçi, ts.) bulunmaktadır.
56 *The Reconstruction*, s. 23 vd. Ayrıca krş. Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, s. 154.
57 C. İkbal, "İslam Modernizmi Üzerine", s. 23.
58 İkbâl Batı'daki öğrenimi sırasında akılcı eğilimlere karşı reaksiyonları, meselâ Bergson'un (1859-1941) sezgiciliğini, Nietzsche'nin (1844-1900) isyanını anlayabilmiş, çağdaşlarından farklı olarak sadece rasyonalist düşünce veya emprisist zihniyeti değil Alman romantisizmini de tanımıştır.
59 Iqbal, *The Reconstruction*, s. 30-31.
60 Iqbal, *a.g.e.*, s. 6.

geçirmektir. O bu konuda Şah Veliyyullah (1703-1762) ve Cemâleddîn-i Efgânî'nin (1839-1897) çaba ve gayretlerini müslümanlara örnek gösterir. Modern bilime değer verip ona objektif olarak yaklaşmak ve bilinenden farklı sonuçlara götürmesini de, ona göre, İslâm için peşinen tehlikeli görmemek gerekir. Zira bu şekilde Kur'ânî temellere daha uygun sonuçlara varılması da mümkündür.[61] Ayrıca İslâm dünyasının modern çağda Batı'ya yönelmesinin entelektüel açıdan bir mahzuru bulunmayıp aksine fikrî canlılığa yol açabilir. Tek korku, Avrupa kültürünün göz kamaştırıcı dış cephesinin bu hareketi durdurması ve söz konusu kültürün gerçek derinliğine ulaşmamızı engellemesidir.[62] Zaten Kur'an, değişim ve tecrübe metodunu kabul etmekte ve bu yönde araştırma yapmaya yöneltmektedir.[63] Bu yüzden geleceğin kelâmcıları İslâmî literatürde mevcut olan atom nazariyesi gibi konuları yeniden ele alıp, kelâmla aynı doğrultuda giden modern bilimi birbirlerine daha yakın bir konuma getirmelidirler.[64] Bu noktada İkbal'in sadece yaşadığı dönemle kalmayıp geleceğe yönelik düşünceler de ürettiği bununla birlikte geçmişle bağları koparmadığı görülmektedir.

II

YENİ KELÂM ESERLERİNİN TE'LİF EDİLMESİ

Kelâmda yenilik ihtiyacı çeşitli yazılarda savunulup gerekçeleri ortaya konmaya çalışılırken bu görüşün başlıca temsilcileri başlattıkları yenilik hareketine model oluşturmak ve bu yönde çalışmaların yapılmasını teşvik etmek gayesiyle yeni kelâm eserleri te'lif ettiler. Bunlar arasında Abdüllatif Harpûtî'nin *Tenkîhü'l-kelâm*, Filibeli Ahmed Hilmi'nin *Üss-i İslâm: Yeni Akâid*, İzmirli İsmail Hakkı'nın *Yeni İlm-i Kelâm*, Hüseyin el-Cisr'in *el-Husûnü'l-hamîdiyye*, Muhammed Abduh'un *Risâletü't-tevhîd* ve Şiblî Nûmânî'nin *el-Kelâm* adlı eserleri sayılabilir. Sayılan eserlere muhtevâ itibariyle sonraki bölümde her bir konuyla ilgili olarak müracaat edileceği için, bu başlıkta sadece önemli görülen üçü, genel bir kanaat vermesi amacıyla tanıtılacaktır.

A) *Yeni İlm-i Kelâm* (İzmirli İsmail Hakkı)

Müellifince bir mukaddime ve iki bölümden oluşması düşünülen *Yeni İlm-i Kelâm* ne yazık ki tamamlanamamış, nübüvvetin işleneceği ikinci bölüm ile sonuç kısmı yazılamamıştır. Tarihî arka plan ile epistemolojik ve kavramsal (ıstılahî) bilgilere yer verilen uzun mukaddimeden sonra kitabın ana bölümü ulûhiyyetle ilgilidir. Eserin metot ve sistematiği hakkında bilgi verilirken, anlaşılır olmaya özen gösterileceği, Allah'ın varlığı konusunda yeni

61 Iqbal, *The Reconstruction*, s. 78.
62 *a.e.*, s. 6.
63 *a.e.*, s. 12.
64 *a.e.*, s. 56.

istidlâl metotlarının kullanılacağı, nübüvvet bölümünde ise Hz. Peygamber'in hayatı ve ahlâkî seciyelerinin delil olarak kullanacağı bildirilmektedir.[65]

Müteahhirîn dönemi kelâm eserlerinden[66] farklı olarak giriş kısmında, İslâmî ilimlerin doğuş ve gelişmesine yer verilmiş, bu ilimlerdeki metot farklılıkları üzerinde durulmuştur. Ayrıca itikadi ve fıkhî mezheplerin isimleri ve temel görüşleri verilmiş, ancak Bâtıniyye dışında hiç biri hakkında olumsuz kanaat belirtilmemiştir. Bilgi ve tabiat konuları ele alınırken İslâm düşünürlerinin görüşleri verildiği gibi, yer yer "felsefe-i cedîde",[67] "bugünkü fizik", "yeni fizik" ya da "fizik ve kimyâ-i cedîd"[68] ifadeleriyle modern düşünceye, bazan filozofların isimleri verilerek atıfta bulunulmuştur. Bu açıdan kitap yeni bilim ve felsefe ile irtibatlı bir görünüme sahiptir. Şu kadar var ki, Descartes (1596-1650), Kant (1724-1804), Malebranche (1638-1715), Spinoza (1632-1677), Leibnitz (1646-1716), Montesquieu (1689-1755) vb. birçok Batı filozofunun görüşlerine yer verilmişse de, bunlar ikinci el kaynaklardan alınmıştır. Descartes'ın *Discours de la méthode*, Comte'un (1798-1857) *Cours de la philosophie positive*'i ile Gustave Le Bon'un (1849-1931) XIX. yüzyıl müslüman aydınları tarafından iyi tanınan *L'évolution de la matière*'i hariç, bibliyografyada yer alan Fransızca eserler[69] genelde ders kitabı, ansiklopedi ve sözlük türü çalışmalar olup, akademik kaynaklar değildir.

Ulûhiyyet bahsine tahsis edilen bölümde Allah'ın varlığının delilleri ile sıfatlar gibi iki temel konu ele alınmıştır. Birincisiyle ilgili olarak önce İslâm âlimlerinin klasik delilleri filozofların farklı görüşleriyle birlikte sıralanmış,[70] arkasından modern felsefenin delilleri incelenmiştir.[71] Ayrıca ulûhiyyet konusunda öne sürülen şüpheler dayandıkları felsefî akımlarla birlikte sayılarak bunlara tek tek cevaplar verilmiştir.[72] "Esmâ ve sıfât-ı ilâhiyye" konularında mezheplerin farklı görüşleri, "ef'âl-ı ilâhiyye" başlığı altında ise kelâm ilminin problemleri olan irade, aslah, hidayet, kader ve şer meseleleri işlenmiştir.[73]

65 "...*Yeni İlm-i Kelâm*, aksa'l-gâye olan tevhîd-i Bârî babında muhatabın anlayabileceği bir tarz ile, bir tarz-ı nevîn ile istidlâlâtı umde kılmış; tevhîd-i Bârî'nin ekmel-i vesâil-i olan nübüvvet-i Muhammediyye babında erbâb-ı basâirin sülûk ettikleri mesleke siyer-i celîle-i nebeviyye ve ahlâk-ı mutahhara-i Muhammediyye ile istidlâl tarikine sülûk etmiştir" (*Yeni İlm-i Kelâm*, I, 17).

66 İzmirli başka bir eserinde müteahhirîn dönemi kelâmcılarını sahalarının dışına çıkmakla eleştirmiştir (bk. *Muhassalü'l-kelâm ve'l-hikme*, s. 10).

67 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm* , I, 218, 235, 237, 256, 261 ve 300.

68 *a.e.*, I, 266, 271, 284.

69 *a.e.*, II, 239-240.

70 *a.e.*, II, 5-30.

71 *a.e.*, II, 30-42.

72 *a.e.*, II, 42-83.

73 *Yeni İlm-i Kelâm* 'daki konuları inceleyen Fransızca bir doktora çalışması yapılmıştır: Sabri Hizmetli, *Les Idées théologiques d'Ismail Hakkı İzmirli (1868-1946) dans le "Yeni İlm-i Kalâm" (La nouvelle science de théologie)*, Paris 1979. Hizmetli'nin değerlendirmesine göre, *Yeni İlm-i Kelâm*, saf bir kelâm kitabı değildir. II. cilt daha çok metafizik türdedir (s. 146). Kitabın ismi ile muhtevası birbirine uymadığı gibi metodu da yenilik getirmeye müsait değildir (s. 151). Kelâmı yenileştirmeye çalışanlara yalnızca bir fikir ve yön vermesi (s. 169) ya da düşünce tarihçilerine

Yeni İlm-i Kelâm'ın Ana Başlıkları:

B) *Risâletü't-Tevḥîd* (Muhammed Abduh)

Abduh'un üç dört sene kadar sürgün hayatı yaşadığı Beyrut Medresesi'nde okuttuğu akâid ve kelâm notlarının geliştirilmiş şekli olan *Risâletü't-tevḥîd*, o zamana kadar Ezher'de ve diğer medreselerde okutulan şerh türü kitaplardan farklı bir üslûpla yazılmış, çeşitli konularda yorum ve tercih ihtiva eden, dolayısıyla yeniliği bulunan bir eserdir. Kitabın başında mevcut kelâm kitaplarından "muhtasar" olanların genellikle öğrencilerin ihtiyacına cevap veremediği, "mutavvel"lerin onları aştığı, "mutevassıt"ların ise bu zamana göre hazırlanmadığı belirtilerek kelâm dersini yeni bir tarzda verme isteği vurgulanmıştır.[74]

Eserin nâşiri Reşîd Rızâ'ya (1865-1935) göre yüzyıllar boyunca *Risâletü't-tevḥîd* kadar kelâm ilminin ölçüleri içinde İslâm'ı takdim eden bir kitap telif edilmemiştir.[75] İngilizce çevirisine yapılan takdimde de, kitabın "Risâletü't-tecdîd" olarak da isimlendirilebileceği değerlendirmesi yapılmıştır.[76] En belirgin yeniliği baş tarafında uzun bir girişle kelâm ilminin başlangıç ve sonraki safhalarının tanıtılarak bu ilmin ortaya çıkışına sebep olan hadise ve tartışmalara yer verilmesi ve bazı tahliller yapılmasıdır.[77] Ayrıca Osman

malzeme sağlaması söz konusu olabilir. Hizmetli'nin muhteva itibarlyle eseri bir nevi "nakkâlü'l-ulûm-bakkâlü'l-ulûm" olarak değerlendirmesini (bk. *a.e.*, s. 454), İzmirli'nin aşağıda temas edileceği üzere bazı konularda görüş ve tercihlerde bulunduğu göz önüne alınırsa, ihtiyatla karşılamak gerekir. Hilmi Ziya Ülken'in eser hakkındaki fazla medihkâr değerlendirmesi için de bk. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 455.

74 Abduh, *Risâle*, s. 2.

75 *Risâle* (Mukaddime), s. "y".

76 Cragg, *Theology of Unitiy* (Introduction), s. 22. Ayrıca Hâmid İnâyet'in *Risâle*'den Abduh'la ilgili çıkardığı üç sonuç için bk. *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, s. 158.

77 Abduh'un bunu yapan ilk kişi olduğu konusunda bk. Michel-Abd al-Razzık, *Rissalat Al-Tawhid* (Introduction), s. LV; Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, s. 122.

Emîn'in tesbitiyle *Risâle*'de kelâma ahlâkî boyut dahil edilmiştir.[78] Kısalığı ve sınırlı konuları ile mütekaddimîn türü kelâm kitaplarını andıran eserde sem'iyyâta hemen hemen hiç yer verilmemiş, âhiret bahsi için başlık açılmamıştır. Ayrıca kelâmullah ve rü'yetullah gibi meselelerde, genellikle kelâm kitaplarında göze çarpan uzun tartışmalar da yer almamıştır. Bununla beraber taklit zihniyeti ile yapılan mücadele paralelinde kitapta aklın önemi sık sık vurgulanmıştır.[79]

Yeniliği yanında klasik görüşleri de ihtiva eden *Risâle*,[80] genelde Eş'arî bir görünüme sahip olmakla beraber, diğer mezheplerden de bazı izler taşımaktadır. Eserde meselâ Allah'ın fiilleri, hüsün ve kubuh, insanın irade hürriyeti gibi konularda Mâtürîdîler'in ve Mu'tezile'nin etkisi görülür. Buradan Abduh'un tek mezhebe bağlı kalmayıp kendine göre bir sentez yoluna gittiği anlaşılabilir.[81] Keramet konusu ile hadislere dayalı şefaat vb. meselelerde farklı görüşlere varılıp nübüvvet ve mûcizeler konusunda daha aklî izahların yapıldığı kitapta, halku'l-Kur'ân konusu gibi tartışmalı problemlere, çok ihtiyaç duyulan ümmetin birliğini muhafaza maksadıyla girilmemiştir.[82]

Risâletü't-tevhîd'in Ana Başlıkları:
Mukaddimeler (tarihi bilgiler) (s. 4-23).

[I. Bölüm]
Ma'lûmun Kısımları (s. 24-32).
Vâcibin Hükümleri (s. 33-52).
Allah'ın Fiilleri (s. 53-58).
İnsanın Fiilleri (s. 59-65).
Fiillerde Hüsün ve Kubuh (s. 66-82).

[II. Bölüm]
Risâlet (s. 83-88).
İnsanların Risâlete İhtiyacı (s. 89-107).
Vahyin İmkânı (s. 108-117).
Resullerin Görevleri (s. 118-129).
Muhammed'in (s.a.s.) Risâleti (s. 130-143).
Kur'an (s. 144-151).

[III. Bölüm]
İslâm Dini (s. 152-181).
İslâm'ın Yayılması (s. 182-195).

78 bk. "Risâletü't-tevhîd li Muhammed Abduh", s. 772.
79 Müellifin bu konuda XIX. yüzyılın iyimser ve bilimci natüralizminin etkisinde kalması da söz konusu olabilir (krş. Jomier, *Le commentaire coranique du Manar*, s. 131).
80 *Risâle*'deki klasik mirasa dikkat çeken Cragg'ın değerlendirmesine göre Abduh dinî bilgi için ısrarla vahiy gerçeği ve onun lüzumu üzerinde durmuş, akla ise tabiat ve bilim konularında rol vermiştir (*Counsels*, s. 37).
81 krş. Boumrane-Gardet, *Panorama*, s. 55; Hourani, *Arabic Thought*, s. 142; Kerr, *Islamic Reform*, s. 127.
82 İlk baskıda yer alan ve Kur'an'ın mahlûk olduğunu savunan başlık sonraki baskılarda müellifin kendi isteğiyle çıkarılmıştır, bk. *Risâle*, s. 45-47 (R. Rızâ'nın notu); Hourani, *a.g.e.*, s. 142.

Kolay Bir İtiraz ve Cevap (s. 195-200).
Hz. Muhammed'in Getirdiklerini Tasdik Etmek (s. 200-206).
Hâtime (s. 207-208).

C) *el-Kelâm* (Şiblî Nu'mânî)

İlm-i Kelâm-ı Cedîd adıyla yapılan Farsça tercümesini esas alıp Urduca aslıyla karşılaştırdığımız bu eserin başında açık, sade ve anlaşılır olmanın hedeflendiği ifade edilmiştir.[83] Yeniden inşa yerine kelâm tarihindeki görüşlerden seçme ve tercih yoluna gidilmiş, böylece gelenekten kopmaksızın kelâmı yenileme arzusunda olunmuştur. Her fırsatta eleştiriye tâbi tutulan[84] Eş'arî mezhebi, akla yeteri kadar rol vermemek ve tabiattaki sebep-sonuç ilişkisini reddederek ilimden uzaklaşmakla suçlanmış, bu mezhep içinde müstakil görüşlere sahip âlimlerinin görüşlerine daha çok değer verilmiştir. Hatta kaynak olarak başvurulan Eş'arî kelâmcılar birçok konuda Eş'arîyye mensubu olarak görülmemiştir. En çok başvurulan kaynaklar Ebû Muslim el-İsfahânî (ö. 322/934), Kaffâl (ö. 365/976), İbn Hazm (ö. 456/1064), İmam Gazzâlî (ö. 505/1111), Râgıb el-İsfahânî (ö. 502/1108), İbn Rüşd (ö. 595/1198), İmam Râzî (ö. 606/1209) ve Şah Veliyyullah'ın (1703-1762) eserleridir.[85] Bununla birlikte zaman zaman filozof İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve mutasavvıf Mevlânâ'nın (ö. 672/1273) görüşlerine de yer verilmiş ve filozofların görüşlerinin sanıldığı gibi aşırı olmadığı vurgulanmıştır.

Kitapta göze çarpan bir diğer husus da, kaynaklar içinde zikredilen âlimlerin kitap ve görüşleri arasında ayırım yapılmasıdır. Gazzâlî'den itibaren müteahhir kelâmcıların bir kısmının ve özellikle "ehl-i hakîkat" olanların iki tür eser telif ettikleri, bir taraftan halka yönelik ve onların kabul edebileceği şekilde kitaplar, diğer taraftan kendi ilmî görüşlerini ihtiva eden ve halka yansıtılmayan oldukça farklı kitaplar yazdıkları gerekçesiyle[86] Gazzâlî söz konusu olduğunda onun *Cevâhirü'l-Kur'ân*, *Fayşalü't-tefrika* ve *el-Madnûn bih ʿala gayri ehlih* adlı kitaplarına dayanılmıştır. Râzî kaynak gösterilirken ise *el-Meṭâlibü'l-'âliye*'sine sık sık başvurulmuş, bu kitabı diğerlerine tercih edilmiştir.

Eser, işlenen konuların sistematiği açısından klasik kelâm kitaplarından biraz farklı bir görünüm arzetmektedir. Kitabın iskeleti büyük ölçüde ulûhiyyet ve nübüvvet konularından oluşmuştur. Buna karşılık âhiretle ilgili konulara daha az yer verilmiş, imâmet meselesine ise hiç temas edilmemiştir. Ayrıca bütün kelâm kitaplarının başında yer alması âdet olan bilgi bahsi

83 Şiblî, *el-Kelâm*, s. 161 (Farsça trc. *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, s. 4).
84 Şiblî üzerinde çalışan Mehr Afroz Murad, onun kelâmla ilgili eserlerinin sanki Eş'arîliğin temel görüşlerini çürütmek için yazıldığı izlenimi edindiğini belirtir (*Intellectual Modernism*, s. 19).
85 Şiblî önsözde bu eserleri kendisi sayar, bk. *a.g.e.*, s. 161 (trc. s. 3).
86 Şiblî, *el-Kelâm*, s. 158 (trc. s. 1); Şiblî başka bir yerde "yaygın kelâmın ders ve okuma kitapları halkın seviyesine göre yazılmış, muhakkiklerin görüşlerine bunlarda ya hiç yer verilmemiş ya da eğer yer verilmişse anlaşılmaması için karmaşık olarak nakledilmiştir" der (*el-Kelâm*, s. 200; trc. s. 57).

yerine dinin mahiyeti ve fıtrîliği konusu işlenmiş, din duygusunun doğuştan gelen ve herkeste bulunan bir haslet olduğu konusu üzerinde önemle durulmuştur. Eserde dikkati çeken en önemli farklılık ise, insan hakları, kadının konumu, miras ve amme hukuku gibi, o zamana kadar hiç kimse tarafından kelâmda ele alınmayan bazı sosyal ve hukukî konulara yer verilmesi ve bunların başlıklar halinde incelenmesidir.[87] Böylece Şiblî'nin yeni kelâmında hem gelenekteki gibi inançlar müdafaa edilmiş, hem de farklı olarak bu dönemde daha fazla itiraz ve saldırıya mâruz kalan İslâm'ın hukukî ve ahlâkî normlarını savunmak da bu ilmin görevleri içinde sayılmıştır. Ayrıca eserde İslâm'ın inanç ve prensiplerini diğer din ve medeniyetlerle mukayese edip üstünlüğünü göstermeye de büyük önem verilmiştir.[88] Bu bakımdan İslâm'daki din ve dünya dengesi, İslâm'ın medeniyete katkısı gibi konular işlenmiş, ayrıca kısa da olsa sevap ve ikab konusunda sosyopsikolojik tahliller yapılmış[89] ve ibadetlerin şekil ve gaye etrafında bir bütünlük arzettiği vurgulanmıştır.[90]

el-Kelâm dikkatle incelendiğinde, müellifinin zamanındaki ilim ve felsefe anlayışını takip etmeye çalıştığı ve değişmelerin farkında olduğu, Batılı ilim adamlarından yaptığı nakiller ve kullandığı bazı felsefî terimlerden kolayca anlaşılır. Hatta yabancı basın ile bazı uluslararası toplantı ve kongreler ile zamanındaki spiritüalist ve parapsikolojik gelişmelerden de haberdar olduğu görülür.[91] Ancak kitabının başlarındaki bir dipnotta da kaydedildiği üzere, Şiblî söz konusu nakilleri birinci elden ve asıllarından değil, özellikle Mısırlı âlim Ferîd Vecdî'nin (1875-1954) kitaplarından almıştır.[92] Dolaylı yoldan edindiği bilgileri hemen hüccet kabul ederek o, Batı'da Aydınlanma ile başlayan katı bilimcilik ve mekanik dünya görüşünün yoğun olarak etkisinde kalmış, klasik kelâma yaptığı sorgulama ve incelemeyi aynı ölçüde zamanın biliminе tatbik etmemiştir. Dönemin birçok âliminde görülen bu husus, iletişim ve bilgi edinme zorlukları ile aniden karşı karşıya kalınan Batı biliminin insanları büyülemesinden kaynaklanmıştır. Müslüman entelektüellerin bu tesirden kurtulmaları kolay olmamıştır.[93]

el-Kelâm'ın Ana Başlıkları:

87 Şiblî, *el-Kelâm*, s. 259-272 (trc. s. 127-144).
88 a.e., s. 251-259 (trc. s. 117-127)
89 a.e., s. 253-256 (trc. s. 120-123).
90 a.e., s. 256-259 (trc. s. 123-127).
91 a.e., s. 239-245 (trc. s. 103-109).
92 bk. *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, s. 18, dn. 1.
93 Şiblî'den sonra Hindistan'da aklî yorumlara karşı reaksiyon artmış ve İkbal'le Batı'da XIX. yüzyıldaki materyalist determinizmi zorlayan Bergson'un sezgicilik ve dinamizmine rağbet gösterilmiştir.

Bu kişilerin yanında, yakın dönemde kelâm ilmindeki yenilik hareketine karşı olanlar da çıkmıştır. Daha çok tepkisel bir şekilde topyekün reddi savunan bu âlimlerin bir kısmı aslında eleştirilerinde ilim olarak kelâmın kendisini de hedef almışlardır. Meselâ Muhsin-i Fânî ez-Zâhirî müstear adını kullanan Hüseyin Kâzım Kadri'ye (ö. 1353/1934) göre böyle bir hareket tarihin karanlıklarına karışan kelâmî cedelleri yeniden ihya etmek demektir. Kur'an âyetlerini re'y ve nazara tâbi kıldığı gerekçesiyle kelâm ilminin İslâmîliğini bile şüpheyle karşılarken, yeni ilm-i kelâm tartışmasında da, "dîn-i mübîn-i İslâm'ın, Garbın nazariyyât-ı felsefiyyesiyle muhtâc-ı tahkîm bir akîdesi yoktur"[94] diyerek Batı felsefesinden yararlanma çabalarına karşı çıkmıştır. Onun ifadesiyle,

94 bk. ez-Zâhirî (müsteâr), "Yeni İlm-i Kelâm Yazılmalı mı, Yazılmamalı mı?", s. 93.

"İmdi din imamlarının ilm-i tevhid nâmı altında tedvin etmiş oldukları ilm-i akâid müslümanlar için kâfidir. İlm-i kelâm ünvânıyla, akâid-i ehl-i bid'attan bugün nâm ve nişanları kalmayan mezâhib-i bâtıla ve fırak-ı dâlle'den bahse girişmek ve yeni bir ilm-i kelâm yazmak için de probabilizm, materyalizm dogmatizm... gibi imân-ı İslâm ile hiç bir münâsebeti olmayan nazariyyât-ı felsefiyye'yi akâid-i İslâmiyye'ye sokmak faydasızdır."[95]

Şeyhulislâm Mustafa Sabri Efendi (1879-1954) bu konuda muhafazakâr davranan diğer bir şahsiyettir. O da yenilikçileri sert bir şekilde tenkit ederek, dinin bazı prensipleri inkâr ya da tağyir ettiklerini iddia etmiştir.[96] Ancak muhafazakâr tavrı benimseyenlerin görüşlerinin incelenmesi konumuzun dışında kaldığı için ayrıca bir çalışmayı gerektirmektedir.

Kelâmdaki yenilik arayışları, üçüncü bölümden sonra daha geniş olarak değerlendirilecekse de buraya kadarki incelemeden çıkan bazı noktaları özetlemekte yarar vardır: Yakın dönemin kelâmcıları tarafından yenilik talebi ve bir şeylerin yapılması gerektiği ortaya atıldığı halde bunun nasıl yapılacağı konusunda zihinlerde açık ve belirgin bir projenin bulunmadığı anlaşılmaktadır. Zira makalelerde genellikle "yeni bir kelâm ilmine ihtiyaç vardır", "kelâm kitapları ihtiyaca göre değişmelidir" şeklindeki tesbit ve temenniler yer almakla birlikte, bu amaçla telif edilen kitaplarda bunun programı ve uygulamaya geçirilmesi tam mânasıyla ortaya konamamıştır. Bu açıdan bir arayış vâki ise de tam anlamıyla bir kuşatıcılık ve muhteva dolgunluğu bu eserlerde göze çarpmamaktadır. Bu dönemin eserleri kelâmın aslî bütün meselelerini kuşatıcı da değildir. Bir kısmı yarım kalmış, bir kısmında da ruhçuluk faaliyetleri gibi bazı konulara gerektiğinden fazla yer ve önem verilmiştir. Zaten bu eserlerin her biri birer deneme niteliğinde olup, daha çok öncelikli kabul edilen problemlere tahsis edilmişlerdir. Ayrıca bu eserlerde, tecrübe metoduna ve sosyolojik verilere eskilerden daha fazla kıymet verildiği, bunun yanında kısa, sade ve anlaşılır olmaya özen gösterildiği, siyasî şartlar sebebiyle ihtilâf, cedel ve tartışmalardan olabildiğince kaçınıldığı dikkati çekmektedir.

Kelâm âlimlerini yenilik arayışlarına sevkeden en önemli âmil Batı düşüncesinde meydana gelen hareketlilik ve ortaya çıkan yeni görüşlerdir. Büyük bir arzuyla yeni felsefeyi ve ilmî buluşları kelâma uyarlamak isteyen dönemin kelâmcıları böylece bu ilmi güncelleştirmek, geçerliliği kalmayan ilmî verilerden kurtarmak, sağlam ve doğru temellere dayandırmak amacını gütmüşlerdir. Dolayısıyla bu yaklaşımın tabii bir neticesi olarak Batı bilim ve felsefesi onlar için öğrenilmesi ve metotları tesbit edilerek kendi disiplinlerine uygulanması gereken önemli bir referans durumuna yükselmiştir.

95 ez-Zâhirî, *a.g.m.*, s. 94.
96 Mustafa Sabrî, *Meukıfü'l-akl*, I, 23-36.

Ancak bu dönemde modern düşünce ve bilim iyice değerlendirmeye tâbi tutulamamış, pozitivist ve determinist yönlerinin doğuracağı sonuçlar tam anlamıyla kestirilememiştir. Nitekim genel kabul görmeyen ve nazariyeden öteye geçmeyen görüşlere sahip çıkılması ve Batı kaynaklı her türlü bilginin "ilim" olarak algılanması zaman zaman onları hatalı kanaatlere ve gereksiz yorumlara sevketmiştir. Geçmişin "ilim" ve "hikmet" anlayışı ile ilmin vahye ters düşmeyeceği peşin inancının muhtemelen bu tür bir bakış açısında rolü olmuştur.

3

Yenilik Düşüncesinin Muhtevası

I

TEMEL PROBLEMLERE YAKLAŞIM TARZI

A) Bilgi ve Varlık

Kelâm eserlerinin başında yer verilen bilgi, varlık ve tabiat konuları, yakın dönemin kitaplarında aynı zenginlik ve yoğunluğa sahip değildir. Dönemin kelâm âlimleri arasında bu konulara en çok eğilenler, sahip oldukları felsefe kültürü sebebiyle İzmirli İsmail Hakkı ile Muhammed İkbal'dir. Diğerleri eserlerinde bu mevzulara çok kısa bir yer ayırmışlardır. Zira söz konusu âlimler içinde bulundukları şartlar sebebiyle kelâmı kolaylaştırıp müslüman toplumun âcil ihtiyaç ve problemlerine hizmet etmesini istedikleri ve önceliği, İslâm'a eleştirilerin yapıldığı meselelere vermeye çalıştıkları için yazdıkları kitaplarda bilgi ve varlıkla ilgili bahisleri azaltmış ya da kaldırmışlardır. Böylece kendi tercihleri doğrultusunda hem ulûhiyyet ve nübüvvet gibi problemlerle, hem de dönemlerindeki düşünce ve eğilimlerle daha çok ilgilenme imkânı aramışlardır. Medreselerde okutulan meselâ *Şerḥü'l-Mevâḳıf* ya da *Şerḥü'l-Maḳâṣıd* gibi eserlerin üçte ikisini bilgi ve varlıkla ilgili bölümler oluşturduğu için, doğan boşluk ve kopukluk sebebiyle bunları anlayarak bitirip, ilâhiyyât bahislerine varabilmek pek mümkün olmuyor, dolayısıyla kelâm öğrenimi felsefî konulardan ibaret kalıyordu. Diğer taraftan

müteahhirîn kelâmının dayandığı Aristo mantığı ile tabiat felsefesine Batı'da eleştiriler yapılmış, "modernite"ye geçilmişti. Yenilik taraftarı kelâmcılar okudukları bazı eserler vasıtasıyla bunu farketmişler, tam mânasıyla tahlil edememişlerse de bazı nakiller yaparak kitaplarında yeni fizik, kimya ve biyoloji kanunlarından, yeni felsefî nazariyelerden söz etmişlerdir. Bilim adına her yeni şeyin çabucak benimsendiği o dönemde eski bilgilerle uğraşmanın bir şey kazandırmayacağını düşünerek böyle bir yaklaşımda bulunmaları kuvvetle muhtemeldir. Mükemmel bir bilgi ve tabiat felsefesi ortaya koymaya imkânları bulunmadığı için, ya bu konuları terketmek veya yalnızca sınırlı bilgilerini aktarmak durumunda kaldıkları anlaşılmaktadır. Bu başlıkta yakın dönemdeki kelâmcıların bilgi, bilhassa bilginin kaynakları ve bilgi çeşitleri ile tam bir bütünlük arzetmeyen tabiat konuları ile ilgili bazı görüşlerine yer verilecektir. Tefekkür düzeyinde derin bir varlık düşüncesinden söz etmek ele aldığımız şahıslar planında pek mümkün görünmemektedir. Ele alınan konular daha çok varlığın tezahür etmiş yalnızca bir yönü ve onun unsurlarıdır.

Kelâm ilminde Mu'tezile'den itibaren felsefî terimler kullanılıp ilim bahsine yer verilmekle beraber, Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) kadar Aristo mantığı benimsenmediği için, felsefî istidlâl yerine kelâm ve fıkıh usulünde uygulanan fıtrî istidlâl tarzı geçerli olmuş, ayrıca bilgi çeşitleri ve bunların delil olma derecelerine yer verilmiştir. Câhız'ın (ö. 255/869) çok yönlü eserleri ve Hayyât'ın (ö. 300/912?) bir reddiye olan *el-İntisâr*'ı dışarıda tutulacak olursa ilk dönem Mu'tezile'sinin temel eserleri ulaşmadığı için bilgi konusunda yeterli mâlumatı ihtiva eden elimizdeki en eski kelâm kaynağı Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Kitâbü't-Tevhîd*'idir. Ondan sonra Bâkıllânî'nin (ö. 403/1013) *et-Temhîd*'i ve Kâdî Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025) eserleri gelir. Bilginin kaynağı olarak duyular (havas), nakil (haber) ve aklı (nazar) kabul eden kelâm âlimleri bu kaynakların doğruluk ve sağlamlığı üzerinde durmuşlardır. Kelâmcılar hem aklî bilgiyi hem de vahyî bilgiyi delil olarak kullanmışlar, aklî bilgiyi de kendiliğinden meydana gelen (zarurî) ve fikrî bir çaba sonunda oluşan (kesbî, nazarî) şeklinde ikiye ayırmışlardır.[1]

Yakın dönemde ise İzmirli ve İkbal bilgi konusunu daha farklı bir zeminde ele alıp kelâmın felsefeden farklı olan metodu üzerinde durmuşlardır. Bilgi elde etme ve gerçeği bulma konusunda kelâmcıların kullandığı dinî-şer'î metot hem his ve tecrübeye hem de akıl ve tefekküre yer vermekte, ayrıca tecrübe ile tefekkürün yeterli bulunmadığı konu ve durumlarda, doğrudan doğruya ya da dolaylı olarak, sahih nakli de bilgi kaynağı olarak kabul

1 Bu konu için bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 3-11; Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 25-36; Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, s. 28-32; Kıvâmüddîn Mankdîm, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, s. 39-75; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 25-37; Gazzâlî, *el-İktişâd*, s. 12-18; Nesefî, *Tabşıretü'l-edille*, I, 4-43. Gazzâlî ve Râzî'den sonra kelâm kitaplarına ilim ve tabiat konuları hâkim olup temel inanç problemlerini gölgede bırakmıştır (bk. Râzî, *Muhaşşal*, s. 16-52; İcî, *el-Mevâkıf*, s. 9-40; Teftâzânî, *Şerhü'l-Makâşıd*, I, 187-285).

etmektedir. Öyleyse bu metot, zihni okşadığı gibi gönlü de okşamakta ve hiçbir eksiklik bırakmadan ihtiyaca cevap vermektedir.[2] Söz konusu bilgi anlayışına paralel olarak kelâmda istidlâl-nazar, his-tecrübe, haber-rivayet ve vahiy olmak üzere bütün vasıta ve metotlar dikkate alınmıştır. Duyular âleminde his, makûlâtta ise vahiy ile desteklenen akıl temel kılınmıştır.[3] Bilginin tarifi ile ilgili yaptığı değerlendirmede İzmirli, kelâmcıların çoğunluğunun tasavvurâta da şâmil olan bir bilgi anlayışına sahip olduklarını, halbuki Râzî'nin bilgiyi "vâkıa mütâbık olan i'tikâd-ı câzim" olarak tarif ettiğini, bunun da "vâkıa mutâbık tasdik" şeklindeki modern felsefenin tarifine daha çok uyduğunu bildirir.[4]

Vahiy eksenli bilgi metodunun savunulmasında hareket noktası aklın tek başına yetersizliğidir. Akıl, tecrübe dünyasında sadece algılanan şeyleri bildiği için, bir şeyin künhüne ulaşması zor ya da imkânsızdır. Görünmeyen mevcutlar konusunda ise aklın kapasitesi çok sınırlı olup meselâ kendisine en yakın bulunan ruhu bilememektedir. O halde tecrübe dünyasında bile yeterli olmayan aklın, gayb âleminde, mebde ve meâd gibi konularda yetersizliği evleviyetle sabittir. Gaybı tam mânasıyla bilebilecek bir kuvvet insanda bulunmadığı, Allah mefhumu zihinde oluşsa da, O'nun zâtı ve sıfatlarının mahiyeti bilinemediği için vahye, ilâhî bilgiye ihtiyaç vardır. Ayrıca zaten her bir insanda aklın kapasitesi farklı olduğu ve herkes her şeyi aynı derecede idrak edemediği için ortak bir yol göstericinin bulunması gerekir.[5]

O halde bilgiye ulaşmada kelâmın kullandığı dinî metot, İzmirli'nin değerlendirmesiyle, ne sadece nakle ne de sadece akla dayanan bir metot olduğu için felsefî metoda tercih edilir. Bu metot aklı zorluklardan kurtarıp ilâhî teyide sahip bir vasıta haline getirir, fakat onu tek başına hükmedici kılmaz. Bununla beraber, akıl ve mantığın iptal edeceği herhangi bir şeyi de ihtiva etmez. Başka bir deyişle dinde aklın bilemeyeceği, ispat edemiyeceği şeyler olabilir, ama reddedeceği şeyler bulunmaz. O yüzden dinî metot, taklidi reddederek akla hürriyet tanır, bunun yanında vahye istinat ettiği için kalbi de tatmin eder. Dolayısıyla felsefî metoda göre daha kesin, daha umumi ve daha etkilidir.[6]

Dinin hedefleri, İkbal'in yaptığı mukayeseye göre de felsefeden daha yüksektir. Felsefe belli kavramların ötesine geçip farklı tecrübeleri bir sistemde birleştirmek için çaba sarfetmediği için realiteyi belli bir mesafeden görür ve teoriden öteye geçemez. Din ise yaşanan bir tecrübe olup insan ve

2 İzmirli, *a.g.e.*, I, 47.
3 İzmirli, *a.g.e.*, I, 59.
4 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 218. Filozofların aksine, kelâmcıların tasavvurat ve küllî mefhumları itibarî sayıp ne hariçte ne de zihinde bir varlıklarının bulunmadığı görüşleri daha doğrudur (İzmirli, *a.e.*, I, 223).
5 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 47-50.
6 İzmirli, *a.g.e.*, I, 51-55.

ulûhiyyet makamı arasında bir münasebet ve samimiyet sağlar. Yakınlığın burada en önemli vasıtası da, namaz ya da duadır.[7] Dinin temeli felsefe gibi araştırma değil iman olduğu, dolayısıyla kendi evrensel prensipleri için aklî temelleri kullansa da onu aştığı için felsefenin rasyonel metodunun dinî konularda uygulanması isabetli değildir. Öyleyse din, tecrübe ve aklı kullansa da onlarla yetinmez, onlara sonsuz bir güven duymaz.[8] İkbal'e göre,

> "Bizim aklımız 'ebed'i kavrayamaz. O türlü mücadelelerle 'bir'i bin yapar. O topaldır, sükûnu sever. İçi görmez, dışa gönül bağlar. Biz hakikati yüz parçaya ayırdığımız için sabit ile seyyar arasına fark koyduk. Akıl lâmekân içinde mekân yarattı. Zamanı bir zünnar (küfür kemeri) gibi beline sardı. Ben kalbimde zaman görmediğim için ay, sene, gece ve gündüz yarattım. Senin ayın güneşin beş para etmez. 'Kem lebistüm' âyeti üzerinde derin derin düşün".[9]

İkbal bilgi konusunda klasik Yunan felsefesinin genel anlamda Kur'an'a uymadığı kanaatindedir. Çünkü Kur'an üzerinde yapılacak dikkatli bir araştırma neticesinde, İslâm tarihinde büyük tesiri bulunan bu felsefenin müslüman düşünürlerin ufkunu geliştirmekle beraber Kur'an'a olan bakışlarını daralttığı görülecektir. Sokrat'ın (m. ö. 470-399) tabiatı dışlayıp bütün çalışmalarını sadece insan üzerine yoğunlaştırması, ona göre basit bir arıyı ilâhî emirlere muhatap yapıp okuyucuya rüzgârın esmesini, gece ve gündüzün ardarda gelmesini, göklerin tabakalarını ve gezegenlerin uzayda yüzmesini gözlemlemeye çağıran Kur'an'ın ruhuna uygun değildir. Aynı şekilde Eflâtun'un (m. ö. 429-347), gerçek bilgi yerine genel kanaatler doğurduğu için duyu algılamalarını küçümseyişi de, işitme ve görmeyi en kıymetli ilâhî lutuflardan sayan ve faaliyetlerinin Allah tarafından değerlendirileceğini bildiren Kur'an'dan çok uzaktır.[10]

Klasik Yunan düşüncesinden etkilenen ilk dönem İslâm düşünürlerini de bu konuda eleştiren İkbal, onları yukarıda belirtilen noktaları gözden kaçırarak, Kur'an'ı Yunan felsefesinin ışığı altında okumakla itham eder. Ona göre İslâm âlimlerinin bunu farketmesi iki yüzyıl almış, ancak bu sefer Gazzâlî (ö. 505/1111), dini sağlam bir temel teşkil etmeyen ve Kur'an'ın esprisine de uygun düşmeyen felsefî şüpheciliğe dayandırmıştır. İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) Yunan düşüncesini savunması Batı'da büyük yankı uyandırmışsa da, Kur'an metodu bir kez daha ihmal edilmiştir. Eş'arî ekolü içerisinde yer

7 Iqbal, *The Reconstruction*, s. 49.
8 Iqbal, *a.g.e.*, s. 1-2.
9 *Gülşen-i râz*, s. 15-16.
10 İkbal'e göre müşahede bilgisine hiçbir değerin verilmediği bir çağda Kur'an'ın tecrübe ruhunu uyandırması önemli bir husustur. Kur'an değişim olgusuna dikkatleri çekmiş, diğer insanî kapasitelere de eşit derecede değer atfetmiştir (*The Reconstruction*, s. 11-12). Zaten gözlem ve tecrübe metodu, İslâm âlimlerinin Yunan felsefesine yaptıkları eleştiriler neticesinde ortaya çıkmış ve buradan Batı'ya geçmiştir. O yüzden tecrübe metodunun Batı'da keşfedildiğini düşünmek hata olur. Hatta Avrupa İslâmî kaynaklı bu gelişmeyi farketmekte geç bile kalmıştır. İkbal bu görüşü için Briffault'un *Making of Humanity* adlı eserini referans gösterir (*a.e.*, 103-104).

alan bazı yapıcı düşünürler daha doğru bir çizgi takip etmiş ve modern idealizmin bazı yönlerini önceden keşfetmişlerdir. Mu'tezile ise dini, bir doktrinler bütünü olarak ele alıp canlılığını göz ardı ettiği için, gerçeğe ulaşmanın derunî tarafına dikkat etmemiş, dini mantıkî kavramlar sistemi haline getirip olumsuz bir tavır takınmıştır.[11] Özetle, Kur'an'ın bilgi anlayışı, Yunan felsefesinden farklı olarak realitenin müşahede edilebilir tarafını öne çıkardığı için daha doğru ve tutarlıdır.[12]

Varlık ve ona bağlı olarak tabiat konularına gelince kelâmda bunlar genelde hudûs doktrini üzerine kurulmuştur. Varlıkları zorunlu (vâcib) ve zorunlu olmayan (mümkin) şeklinde tasnif eden kelâm âlimlerine göre mümkinattan olan maddî âlem, cevherler ve onları teşkil eden arazlardan meydana gelmiştir. Bölünmeyen parçacıklar (cüz-i lâ yetecezzâ) bir araya gelerek cisimleri meydana getirirler. Ancak cisim olabilmeleri için "araz"lara muhtaçtırlar. Arazlar ise önceden kendi başına var olmayan, cevherde ortaya çıkan durumlardır. Arazlar hâdis olduğundan onlara ihtiyaç duyan cevherler de aynı şekilde hâdistir, dolayısıyla cevher ve arazlardan müteşekkil bütün âlem, zorunlu olarak hâdis yani yaratılmış olmaktadır. Kelâmdaki atom ve araz anlayışının Demokrit atomculuğundan farkı arazların ihdası ve cisimlerin, mekanik olarak değil, Allah'ın iradesiyle teşekkül etmesidir. Kısaca kelâmda Allah'ın mutlak sonsuz ve ezelî ilim ve kudreti karşısında, sonlu, sınırlı ve yaratılmış bir âlem tasavvuru söz konusudur.[13]

Bilgi problemi gibi varlığın bir uzantısı şeklinde tasavvur edilebilecek olan tabiat konuları da yakın dönem kelâm eserlerinde yoğun olarak ele alınmamıştır. Muhammed Abduh "mümkin", "vâcib" ve "müstahîl" şeklindeki klasik varlık tasnifini kısaca verdikten[14] sonra, hemen zorunlu varlık olan Allah ve ulûhiyyet konusuna geçer. Bu konuda tarihî mâlumat vermesinin yanı sıra mukayeseler de yapan İzmirli İsmail Hakkı'ya göre modern felsefede apaçıklığı sebebiyle insan zihninin en genel kavramı olarak görülen varlık anlayışı çoğu İslâm düşünürlerinin görüşüne de uymaktadır. Çünkü onlarca "a'râf-ı eşyâ" olarak kabul edilen varlık, tarif olunamayacak kadar bedîhîdir.[15] Buna karşılık maddenin mahiyeti konusu tarih boyunca kelâmda fazla önem taşımamış, sadece kadîm veya hâdis olma vasfı

11 Iqbal, *The Reconstruction*, s. 3-4. Mu'tezile'yi, müşahhas tecrübeyi ihmal edip tamamen zihnî bir sistem kurmakla suçlayan İkbal'in bu tür eleştirileri içeren doktora çalışmasına da (*İran'da Metafiziğin Gelişmesi*, s. 38) ayrıca bakılabilir.
12 Iqbal, *The Reconstruction*, s. 11.
13 Bu konular için bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 11-17; Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 36-41; Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, s. 33-67; Kıvâmüddîn Mankdîm, *Şerhü'l-uşûli'l-ḫamse*, s. 92-120; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 39-48; Nesefî, *Tebşıratü'l-edille*, I, 44-77. Râzî, *Muḥaşşal*, s. 52-147; İcî, *el-Mevâkıf*, s. 41-265; Teftâzânî, *Şerhü'l-makâşıd*, I, 287-497 ile II ve III. ciltlerin tamamı.
14 Abduh, *Risâle*, s. 24 vd.
15 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 253; varlığın (vücûd) zihinde mevcut açık ve doğru bir kavram olduğu (vâcip ve imkân gibi) ve bir tarif gerektirmediği konusunda bk. Fârâbî, "Uyûnü'l-mesâil", *el-Mecmû'*, s. 65.

itibariyle ele alınmıştır. Madde hâdis olduktan sonra mahiyeti ne olursa olsun, hatta inkâr edilmesi bile mahzurlu görülmemiş, sadece maddenin her şeyin aslı sayılmasına karşı çıkılmıştır.[16] Dolayısıyla İzmirli, modern düşüncede madde ile ilgili yeni görüş ve teorilerin kelâm ilmi için bir problem teşkil etmeyeceğini var saymıştır. Son nazariyelerin aslında maddenin önemini düşürüp onun yerine kuvveti öne çıkardığını farkeden İzmirli, bunu materyalistlere karşı bir argüman olarak kullanmaktan büyük bir memnuniyet duymuştur. Çünkü eski fizikte ısı ve ışık birbirlerine dönüşmeyen farklı kuvvetler şeklinde algılandığı halde yeni fizikte bunlar maddenin görünmez hareketinin halleri olarak kabul edilmiştir. Madde enerjiye dönüşüp kaybolduğu için, kuvvetin maddeye tâbi olduğu iddiasının bir kıymeti kalmamıştır.[17]

Bilimdeki bu değişimlere yetişmeyen Şiblî Nu'mânî ise maddeye büyük kıymet veren Newton (1642-1727) fiziğinin etki ve yönlendirmesi altında fikir yürütmek zorunda kalmıştır. O yüzden âlemdeki mevcûdatın madde ve sûretten meydana geldiği değişen ve farklılaşan şeyin sadece eşyadaki sûret olduğu, maddenin kendisinin ise aynı kaldığı ve değişmediğini savunmuştur. Buna göre bir şey yok olduğu zaman onun aslı değil sûreti yok olmuş demektir. Kâğıt yakıldığı zaman maddenin kâğıtlaşmış şekli yok olmakta ama aslı kül şeklinde varlığını devam ettirmektedir.[18] Şiblî'nin XIX. yüzyılda ilim çevrelerinde kabul gören "maddenin sakımı kanunu"nu esas alarak bu görüşü benimsediği anlaşılmaktadır. Ne var ki, atomun parçalanmasıyla geri getirilemeyen bir enerjiye dönüşen maddenin böylece fena bulduğu apaçık ortaya çıkmıştır.

Batı düşüncesini yakından takip ederek Aristo'ya (m. ö. 384-322) dayanan maddenin mekânda sabitliği ve değişmezliği görüşünün Einstein (1879-1955) ile beraber yıkıldığını ve maddenin artık olaylar arası münasebetler sonucu oluştuğunu anlayan[19] İkbal, kâinatın gelişme içinde sonsuza kadar devam edeceğini düşünüp, sistemini buna bina etmeye çalışmıştır.[20] Ayrıca Eş'arî atomculuğuna büyük ilgi göstererek onu Aristo düşüncesinin sabit kâinat görüşüne karşı ilk entelektüel baş kaldırı olarak nitelendirmiştir. Çünkü Eş'arîler tabiat filozofları ve Stoacılar'daki atom görüşünü Mu'tezile'den Ebû Hâşim (ö. 321/933) kanalıyla alarak bir yaratma teorisi geliştirme

16 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 263-265; tabiattaki hadiselerin menşei konusunda mekanizm taraftarlarının hadiseleri maddeye irca ederken, dinamizme meyledenlerin kuvvete dayandırdıklarını belirten İzmirli, İslâm'ın ise hadiselerin görünür mercii ile değil madde, kuvvet veya ruhun, mercileri ne olursa olsun, irade ve kudret sahibi bir yaratıcıya dayandırılması ile ilgilendiğini hatırlatır (*a.e.*, I, 269).
17 İzmirli, *a.g.e.*, I, 283-284; başka bir yerde hayat konusunu işlerken "İlmü'l-meâdin bize bazı meâdinde hayatın evsafı bulunduğunu öğretiyor. Bu halde hayat şimdiye kadar gayri zî hayat, câmid bildiğimiz bazı ecsâm-ı ma'deniyyede de bulunmuş oluyor" demektedir (*a.e.*, I, 285).
18 Şiblî, *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, s. 25.
19 Iqbal, *The Reconstruction*, s. 30-31; ayrıca bk. Enver, *The Metaphysics of Iqbal*, s. 51.
20 Iqbal, *a.g.e.*, s. 64.

yönünde gerçek bir çaba içine girmişler ve bütün eksikliklerine rağmen Aristocu çizgiden daha çok Kur'an'a yakın olmuşlardır. Bu zihnî teoriyi yeniden ele alarak aynı istikamete doğru giden modern bilime uygun hale getirip ayrıntılarını ortaya koymak, istikbalde yetişecek kelâmcıların görevidir.[21] İzmirli de modern kimya ve fiziğin az bir tâdilâtla, bölünmeyen atom görüşü üzerine kurulduğunu ve kelâmcılara yakın olduğu görüşündedir.[22] Öte yandan atomun mekanda yer tutmasına (mütehayyiz) karşılık, mevcut bilime göre yine de parçalanamaz oluşunu anlamanın çok zor olduğunu belirterek, hem orijinal bir tesbit yapmış, hem de nazariyenin çürütüleceğini âdeta önceden görmüştür.[23]

Maddî varlığın menşei ve Allah ile olan münasebeti meselesi de, meşhur Gazzâlî eleştirisi ile bağlantılı olarak, yakın dönem kelâmcılarını meşgul etmiştir. İzmirli, Allah'tan müstağni görerek âlemin kıdemine kail olanların ilhâda düştükleri, ancak İslâm filozoflarının kıdem-i âlem ile beraber Allah'ı itiraf ettikleri görüşündedir. Buna rağmen o, ne suretle olursa olsun âlemin kıdemi kabul edildiğinde Allah'ın yaratıcılığının tehlikeye gireceğini, yaratmanın hakiki değil mecazi olacağını düşünür.[24] Âlemin kıdemi görüşünde olanların dayandıkları, "kâmilin nâkısı ihdas edemeyeceği" ilkesini de zayıf bulur. Çünkü illet mâlulden her zaman daha üstündür, dolayısıyla âlem her hâlükârda noksan kalacaktır. Ayrıca kâmilden yine kâmilin sudûr etmesi halinde bunlar birbirlerinden tefrik edilemeyecektir.[25] Modern felsefenin de mevcut âlemi hâdis kabul ettiği sonucuna varan İzmirli'ye göre sonuç olarak hadîs ehlinin görüşü "ahkem", kelâmcıların görüşü ise "eslem"dir.[26]

Şiblî'ye göre ise âleme sûret itibariyle hâdis denilebilirse de madde olarak denilemez. Âlemin hudûsu sabitleşmeyince bu konudaki istidlâl de doğru olmaz.[27] Dolayısıyla Mu'tezile'nin büyük çoğunluğu ile Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve İbn Rüşd (ö. 595/1198) gibi filozofların da düşündüğü gibi, âlem atomlardan meydana gelmiş ve kadîmdir, ancak bu özelliği âlemin yaratıcıya olan ihtiyacını ortadan kaldırmaz.[28] Batı düşüncesi ile olan teması ve süreç felsefesinin onun üzerindeki tesiri sebebiyle farklı bir terminoloji kullanan İkbal'e göre, Allah için öncesi ve sonrası olan belirli

21 Iqbal, *The Reconstruction*, s. 54-56.
22 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 270-271.
23 İzmirli, *a.g.e.*, I, 267; İzmirli, kelâmcıların çok kullandığı "cevher ve araz" yerine modern felsefede "mevcûd ve hâdise" ifadelerinin kullanıldığını bildirir (*a.e.*, I, 237).
24 İzmirli, *a.g.e.*, II, 165.
25 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 167; ancak bu ikinci cevapta İzmirli çok tatminkâr değildir, çünkü kıdemi savunanlar maddeyi var olabilecek bir şekilde kadîm sayıyorlar.
26 İzmirli, *a.g.e.*, I, 280.
27 Şiblî, *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, s. 25.
28 Şiblî, *a.g.e.*, s. 47-52. Şiblî'nin desteklediği filozofların âlemin kıdemi görüşü konusunda Gazzâlî ve İbn Rüşd arasındaki tartışma için bk. *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 48-80; *Tehâfütü't-tehâfüt*, s. 59-213. Murad'ın naklettiğine göre, Şiblî, kesinleşmiş ilim olduğu düşüncesiyle âlemin kıdemi görüşünü kabul etmiş, ancak aleyhinde fetva verilmesi sebebiyle, sonradan bu görüşünü terketmiştir (Nedvî, *Hayât-ı Şiblî*'den naklen, Murad, *Intellectual Modernism*, s. 37, dn. 81).

bir yaratma hadisesi yoktur, bu açıdan kâinat Allah'ın devam eden bir faaliyetidir.[29] Ayrıca kâinat, kendi başına bir "mâsivâ" olmayıp "mutlak varlık" ile dâimî bir münasebet içindedir. Çünkü Allah "her şeyi kuşatan varlık"tır ve O'nda düşünce ve fiil, bilme ve yaratma aynıdır.[30] Kısaca İkbal'e göre yaratıcısıyla herhangi bir organik bağ kurulmadan kâinatın yaratılışı izah edilemeyeceği için geçmişte İslâm düşünürleri arasında yaratma ve âlemin kıdemi konusunda çıkan tartışmalar anlamsızdır.[31] Ayrıca ilâhî bir zaman mefhumu söz konusu olup, Kur'an'ın bu zamana "ümmü'l-kitâb" adı verilmiştir. Böylece bütün tarih sebep-sonuç zincirinden kurtulmuş olarak bir büyük "ebedî an" içinde toplanmıştır.[32] Buna bağlı olarak mekân da mutlak değil dinamik bir görünümden ibarettir.

Bu incelemeden sonra, bilgi ve tabiat konularının yakın dönemin kelâm eserlerindeki durumunu şöylece değerlendirebiliriz: Bu dönemde söz konusu bahislere ağırlıklı bir şekilde yer verilmediği, hele müteahhirîn dönemi kelâmcıların felsefî metodunun tamamen terkedildiği ilk bakışta anlaşılmaktadır. Teknik terimler vermek ve bir epistemoloji ya da ontoloji yapmaktan çok, bu konuların ulûhiyyet ve din açısından sonuçları ele alınıp tartışılmıştır. Bilgi kaynaklarına eşit derecede önem atfedilerek doğru haber kapsamında vahye yer veren bir bilgi anlayışı savunularak aklı yegâne kaynak yapan katı rasyonalizmin gerek kelâmda gerekse umumi mânada aşkın hakikatlere ulaşmada uygun ve isabetli olmadığı vurgulanmıştır. Modern bilimin akılcılığının etkisinde kalan Şiblî Nu'mânî yakın dönem mensupları arasında modern rasyonalizme daha yakın bir tavır sergilemiş, kendi geleneği içindeki tezler arasında tercih yaparken de İslâm filozoflarının âlemin kıdemi görüşü, mekanik yorumun etkisiyle ona daha tutarlı gelmiştir. Halbuki diğerleri, özellikle İkbal rasyonel eğilimlerden giderek uzaklaşmış ve hatta bu yöndeki anlayışları tenkit etmişlerdir.

Şu da var ki yakın dönem kelâmcılarının bilgi ve tabiat konusundaki görüşleri bir bütünlük arzetmemekte, yalnızca kısmî yaklaşımlar ihtiva

29 Iqbal, *The Reconstruction*, s. 52-53. İkbal, sonsuz varlığın sonlu varlıklardan ayrı ve mesafeli olmasını, sonlu ve sonsuz varlıklar arasına bir uçurum koyacağı için reddeder. Sonlu varlıkların nefyi ve her şeyin sonsuz varlığa irca edilmesini de kabul etmez. Ona göre sonsuz varlık, sonlu varlıkları realiteleriyle beraber kendi varlığı içinde kuşatır (Maitre, *Introduction to the Thought of Iqbal*, s. 24).

30 Iqbal, *a.g.e.*, s. 62.

31 İkbal'in Allah düşüncesi üzerinde eleştirel bir çalışma yapan M. S. Raschid'e göre, "mutlak" kavramını zikretmesi sebebiyle onda Hegel'in (1770-1831) etkisi açıkça görülmektedir. Allah'ın varlığı konusundaki delillerle ilgili epistemoloji ve metafiziği de tamamen Hegel'indir, fakat ele alış tarzı doyurucu değildir (Raschid, *Iqbal's Concept of God*, s. 3, 5-6). Yazara göre İkbal'de Allah sonlu (panenteist) olup, Batılı düşünceleri çok serbest olarak Kur'an'a dayandırılmak istenmiş ve tefsir-kelâm geleneği nazar-ı itibare alınmamıştır. O yüzden İkbal'in sonlu Tanrı anlayışı Kur'an'ın aşkın ve hâkim Allah anlayışı ile uyuşmaz (*a.e.*, s. xiii); karşı görüş için bk. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 159-160.

32 Iqbal, *The Reconstruction*, s. 58-61. İkbal bu konudaki görüşüyle ilgili olarak Devvânî (ö. 908/1502) ve Irâkî'ye (ö. 525/1131) atıflar yapar. K. Cragg, İkbal'in Kur'an kavramlarını aşırı derecede felsefîleştirmesinden şikâyet eder. Ona göre, İkbal'in elinde Kur'an âdeta çağdaş bir filozofun zaman, mekân ve metafizik kitabı haline gelmiştir (*Counsels*, s. 65).

etmektedir. Kendilerine has bir düşünce geliştiremedikleri için, zamanlarındaki felsefî yönelişleri -eksik ve dolaylı da olsa- takip etmişler, ancak bunları klasik kelâmın terminolojisi ile aktarmak mecburiyetinde kalmışlar, ya da bütünüyle yabancı ıstılahlar kullanmışlardır. Esasen yakın dönem âlimleri, o günün şartlarında daha büyük meselelerle karşı karşıya kaldıkları, yani bazı felsefî akımların ulûhiyyet ve nübüvvete yönelik yoğun eleştirileri, hatta bizzat dine olan düşmanlıkları ile mücadele etmek zorunda kaldıkları için, epistemoloji ve tabiat felsefesi ile uğraşmaya haklı olarak zaman bulamamışlardır. Yaptıkları şey, kelâmda, kesbî/nazarî bilgiye yeniden dikkatleri çekmek, kelâmın ilk kaynaklarına gitmek, fikrî değişimlerin en azından şuurunda olmak ve en önemlisi daha iyi çalışmalara kapı açmış olmaktır.

B) Ulûhiyyet

İslâm'ın ulûhiyyet anlayışı, bütün dinler arasında en sade ve kolay anlaşılabilen, kısaca Allah'ın varlığı ve birliği (tevhid), O'nun yüceliği (tâzim) ile noksanlıklardan beri oluşu (tenzih) esaslarına dayanan ve her şeyiyle mükemmel bir ilâh mefhumu ortaya koyan bir anlayıştır. Küfrü (inkâr, ateizm) bir yana koyarsak İslâm'ın ulûhiyyet çerçevesinde kabul etmediği ve en çok mücadele ettiği husus şirktir (çok tanrıcılık, politeizm). Kur'ân-ı Kerîm Allah'ın varlığından daha çok O'nun tekliği ve birliğini savunan âyetler ile doludur. İslâm'a girişin ön şartı olan şehâdet ifadesinin ilk kısmı tevhidi ihtiva etmektedir. Giriş bölümünde ifade edildiği üzere, kelâm âlimleri ilk üç asırda "Seneviyye" genel adıyla anılan düalist inançlarla daha çok uğraşmış, Allah'ın birliği konusunda Kur'an'daki aklî istidlâl yöntemini (el-Enbiyâ 21/22) esas alarak temânü delilini geliştirmişler, ayrıca tarihî ve kozmolojik deliller de kullanmışlardır.[33] Bundan hareketle ilk dönemde kelâm ilmine, tevhid inancını açıklayan ve savunan mânasında "ilmü't-tevhîd" adı da verilmiştir.[34] Zira kelâm kitaplarında, henüz felsefî kavram ve konularla yoğun temasa geçmeden önce daha çok Kur'an'ın getirdiği tevhid esası işlenmiş ve her türlü şirk ihtimaline karşı bu prensip savunulmuştur. Aynı şekilde kelâm ilminin ilk büyük ekolü olan Mu'tezile mensupları tevhid esasını çok sık vurguladıkları ve ileri derecede hassasiyet gösterdikleri için, kendilerini "ehlü't-tevhîd" diye tanıtmış ve isimlendirmişlerdir. Selef'in akaid kitapları da hemen hemen sadece tevhid konusuna tahsis edilmiştir.

33 Kelâm eserlerinde sıfatlar bahsinden ayrı olarak yer verilen tevhid konusu için bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 19-25; Kıvâmüddîn Mankdîm, *Şerhü'l-Uşûli'l-hamse*, s. 277-284; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 69-75; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, s. 48-52; Nesefî, *Tebşıratü'l-edille*, I, 81-92; Âmidî, *Ġâyetü'l-merâm*, 151-155; Sâbûnî, *el-Bidâye fî uşûli'd-dîn*, s. 21-23; Teftâzânî, *Şerhu'l-makâşıd*, IV, 54-60; ayrıca bk. Topaloğlu, "Allah", *DİA*, II, 480.

34 Ehl-i sünnet kelâm ekollerinden birinin kurucusu olan Mâtürîdî (ö. 333/944), mezhebinin temellerini ihtiva eden en önemli eserine *Kitâbü't-tevhîd* adını vermiştir.

1. Allah'ın Varlığının İspatı

Allah'ın varlığını ispat amacıyla İslâm âlimlerince vahiy, akıl ve keşif metotları kullanıldığı halde, kelâm ilminde daha çok aklî istidlâl metoduna yer verilmiştir. Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasında Allah'ın sıfatları konusunda birçok ihtilâf çıktığı halde, varlığının delilleri ile ilgili önemli bir anlaşmazlık çıkmamıştır. İlk dönemdeki Selef uleması genellikle iknaî izahlarla iktifa etmiş, daha sonra Mu'tezile âlemin yaratılmışlığından hareket ederek hudûs delilini kullanmış, bilâhare Ehl-i sünnet kelâmcıları da bu delile sahip çıkmıştır.[35] Hudûs delili bir yandan İslâm dışı gruplara, diğer yandan filozofların kıdem görüşüne duyulan tepki neticesinde, ispat delili olarak ortaya çıkmış ve kelâm literatürüne girmiştir.[36] Cevher ve araz formülüne dayanan hudûs delili, kısa öncüllerle kolaylaştırılmaya çalışılmışsa da herkese hitab eden bir delil değildir.[37] O yüzden Allah inancı gibi dinin temelini oluşturan ve her kesimi ilgilendiren bir konuda, daha kolay anlaşılan ve müşahadeye dayalı olan nizam delili de kullanılmıştır. Bununla beraber bilâhare felâsifenin kullandığı imkân delilini de alan müteahhirîn dönemi kelâmcıları, Allah'ın varlığının ispatı meselesini tamamen felsefî bir konu olarak ele almışlardır.[38]

Yakın döneme yani XIX. yüzyıla gelindiğinde şartlar değişmiş, Batı dünyası gerek sömürgeci siyasetiyle gerekse felsefî nazariye ve ideolojik akımlarıyla müslümanların da içinde bulunduğu Doğu dünyasının kimlik ve inancını tehdit etmeye başlamıştır. Batı'dan gelen akım ve düşünceler arasında en tehlikelileri şüphesiz tanrı fikrini reddeden ve bir din olarak İslâm'ın temelini sarsacak olan materyalizm ve ateizm gibi görüşler olmuştur. Gerçekten de tercüme edilen eserler arasında her şeyi madde ve kuvvete irca eden, bunların dışında bir güç tanımayan, dolayısıyla din ve ilâh fikrini reddeden düşünceler bulunuyor, ayrıca gazete ve dergilerde çeşitli şahıslar tarafından bu düşünceler savunuluyordu. Bunun üzerine Allah'ın varlığı meselesine önem verilmeye başlanmış, bir yandan kelâm tarihinde Allah'ın varlığını ispat için kullanılan deliller ortaya çıkarılmaya, diğer yandan yeni akımlar dikkate alınarak farklı yaklaşımlar tesbit edilmeye çalışılmıştır.

Allah'ın varlığını ispatta önce klasik delillerin kullanılması yakın dönemde de devam etmiştir.[39] Meselâ Muhammed Abduh öncelikle imkân delilini

35 Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s. 68 ve 79.
36 Daha sonra İbn Rüşd, kelâmcıların hudûsa dayalı ispat metoduna eleştiriler getirmiştir (*el-Keşf 'an menâhici'l-edille*, s. 47-59).
37 Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 104 ve 139.
38 Allah'ın varlığı ve özellikle hudûs delili için bk., Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 6-7; Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 11-19; Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 41-44; Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, s. 68-70; Kıvâmüddîn Mankdîm, *Şerhu uşûli'l-ḫamse*, s. 92-96; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 39-50; Gazzâlî, *el-İktişâd fi'l-i'tikâd*, s. 19-26; a.mlf., *Kavâidü'l-akâid*, s. 149-155; Nesefî, *Tebşıratü'l-edille*, I, 44-80; Âmidî, *Ğâyetü'l-merâm*, s. 7-23; Sâbûnî, *el-Bidâye fi uşûli'd-dîn*, s. 19-21; Râzî, *Muhaşşal*, s. 149-154; İcî, *el-Mevâkıf*, s. 266-269; Teftâzânî, *Şerhu'l-makâşıd*, IV, 15-24.
39 Abduh, *el-İslâm ve'n-Naşrâniyye*, s. 48.

kullanır. Yani varlıkları var oluşlarına göre zorunlu (vâcip) ve zorunsuz (mümkin) taksim edip klasik istidlâle bağlı kalarak zorunsuzların kendi kendilerini yaratmayacağı dolayısıyla mümkinâtın dışında bir zorunlu varlığın var olduğu sonucuna ulaşır.[40] Seyyid Ahmed Han'ın Allah'ın varlığı için kabul ettiği başlıca delil ise, sebepler zincirinden ilk sebebe, sebeplerin sebebine giden felsefî delildir.[41] Buna karşılık İzmirli İsmail Hakkı ise Allah'a imanda her ferdin aklî kapasitesine ve özelliklerine göre bir yol takip edebileceğini, şer'î tariflere uygun bir imana götürmesi şartıyla, her vasıtanın mübah olduğu yaklaşımında bulunur.[42]

Ancak yakın dönemde en fazla fıtrat ve nizam delillerine yer verilmiştir. Allah'ın varlığı konusundaki itirazlara verdiği cevaplarda Allah'ın delil ve burhanla ispatlanabileceği düşüncesini savunan İzmirli'ye göre, bu ispatlar insanlarda doğuştan var olan Allah fikri üzerine kuruludur. İnsanlardaki Allah düşüncesi bir faraziye olmayıp,

> "insanlar vâhid olsun, müteaddid olsun, mütenâhi olsun, gayri mütenâhi olsun, bir kuvve-i gayri mahsûsaya inanır".[43]

İnsanda evvelce bulunan bu Allah fikri tahlil ve istikrâ sayesinde açılır, neticede Allah'ın varlığına ulaşılır. Ayrıca Allah'ın varlığı konusunda fıtrat delili halka daha uygun ve anlaşılması daha kolay olduğundan bu delilde bir fikir yürütmeye ihtiyaç yoktur.[44] İnsanlardaki fıtrî Allah inancını şöyle de ifade etmek mümkündür: Her düşünebilen insan, kendisini akıl sahibi, gören, işiten, gücü yeten bir canlı şeklinde algılar. Buna karşılık başlangıçsız ve sonsuz olmadığını, varlığının kendi başına gerçekleşmediğini, aksine hayatın âmillerinden kâinatın aslına kadar birçok şeyi bilmediğini ve mükemmel olmadığını bilir. Kendisinde mevcut vasıfların yokluktan kaynaklanmadığını, çünkü yokluktan vücuda gelmenin imkânsızlığını bilir ve anlar.[45]

40 Abduh, *Risâle*, s. 30 vd.; Abduh burada, vâcibin varlığı ile onun şart ve sıfatlarını klasik tarzda anlatır.
41 Troll, *Sayyid Ahmad Khan*, s. 195-196.
42 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 229; İzmirli mevcut bütün deliller hakkında bilgi verdikten sonra Allah'ın varlığını ispat etmenin yolları konusunda bir sınır bulunmadığını belirterek önce İslâm âlimlerinin sonra da yeni felsefenin delillerini sayar (*a.e.*, II, 5 vd.). Ancak klasik kelâm delilleri olan hudûsu imkân delilline tercih eder. Ona göre imkân delilinde vâcib li-gayrihî bir mümkin söz konusu olmaktadır. Böyle bir varlığın mümkin oluşu tam olarak belli değildir. Bir varlığın mümkin olup olmadığını en iyi olarak hâdis oluşuyla anlayabileceğimiz için hudûs imkândan daha kesin ve açıktır. Hâdisin muhdise ihtiyacı aklen apaçıktır (*a.e.*, II, 10-11).
43 İzmirli, *a.g.e.*, II, 44-45.
44 İzmirli, *a.g.e.*, II, 6; daha önce İbn Teymiye felsefe ve kelâmcıların delillerini Kur'an metoduna aykırı bularak Allah'a inanmanın bedîhî ve fıtrî olduğunu söylemiştir (bk. Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s. 139-140).
45 krş. Filibeli, *Maddiyûn Meslek-i Dalâleti*, s. 143. Allah'ın varlığı konusuna geniş yer ayırmayan Şiblî Nu'mânî de meseleyi daha çok fıtratla izah eder. Bu konuda bazı düşünürlerin görüşlerini zikrederek inanmanın, insan tabiatının bir parçası olduğunu savunur. Ayrıca fıtrî inanca katkıda bulunması için kâinattaki nizam ve âhengi öne çıkarır ve bu bölüme "Allah'ın Varlığına Delil Getirmede Kur'an Metodu" başlığını koyar. (*İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, s. 30-33).

Âlemdeki güzellik, uyum ve anlamın bir gaye gözetilerek meydana getirildiği şeklindeki nizam delili de yakın dönemde Kur'an'ın kullandığı bir delil olarak görülmüş ve ön plana çıkarılmıştır.[46]

Yakın dönemde Allah'ın varlığını ispat konusunda serdedilen klasik delillere çeşitli itirazlar da ileri sürülmüştür. Bunlardan biri klasik felsefî delillerle fâil-i muhtâr bir yaratıcının değil, illetlerin ilk illetinin ispat edildiğidir. Bu durumda mâlulün ilim ve iradeyle oluşması zorunluluğu bulunmadığından İslâm'ın ulûhiyyet anlayışına aykırılıktan söz edilebilir.[47] Allah'ın varlığı ile ilgili hudûs (kozmolojik), gaye (teleolojik) ve vücûd (ontolojik) ispat delillerine en ciddi eleştiri İkbal'den gelmiştir.[48] Kâinat sebep-sonuç zinciri içinde ilk sebebin sonlu bir mâlulü iken, hudûs delili ile sebep-sonuç zincirini bir yerde bitirip bu zincirin bir parçasını sebebi olmayan ilk sebep mertebesine yükseltmek, ona göre bu delilin dayandığı sebeplilik ilkesinin bizzat kendisini ihlâl etmek demektir. Ayrıca hudûs delili ile ilk illet aslında sonlu bir şeyle tayin edilmiş olmaktadır. Kaldı ki sebep ve sonuç ayrılmaz iki parça olduğundan sebep başlı başına zorunlu varlık kabul edilemez. Çünkü vücûdî zorunluluk ile zihnî illiyet zorunluluğu aynı şeyler değildir. Bu delilin yaptığı şey, aslında sonlu varlık dünyasını nefyetmekle sonsuza ulaşmaya çalışmaktır. O yüzden sonludan sonsuza varmak isteyen hudûs delili yanlıştır ve Allah'ın varlığını ispatlayamaz.[49]

Gaye ve nizam delili, İkbal'e göre, öncekinden daha çok işe yarayan bir şey değildir. Çünkü sonsuz ilim ve kudrete sahip bir zâtın varlığı ispatlanmak istenirken söz konusu delil vasıtasıyla âlemin aslı ve menşei değil, sadece karmaşık yapıyı şekle sokarak ona bir anlam ve işleyiş kazandıran bir sanatkârın, bir usta yapıcının varlığı ispatlanabilir. Bu delille yoktan yaratan bir yaratıcıya kesinlikle varılamaz. Daima elindeki malzemeye bağımlı durumda olan bir ustaya yaratıcılık gücü faraza atfedilse bile önce hikmetsiz bir kaos yaratıp sonra onu düzenleme durumu söz konusu olacaktır ki bu da acziyet ve kayıtlılık demektir. Bu yüzden bu delilin de bir değeri yoktur.[50]

46 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 6-10; Şiblî, *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, s. 32-33. Abdüllatif Harpûtî nizam delilinin aslında enbiya ve asfiya metodu olduğunu söylemekle birlikte (*Tenkîhu'l-kelâm*, s. 161), münkir ve muannidleri ilzamda kâfi olmadığı için kelâmcılar tarafından fazla kullanılmadığını belirtir (a.y., dn. 9). Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım da gaye ve ihtirâ delilleri ile Allah'ın varlığını ispat etmenin Kur'an metodu olduğunu bildirerek, "isbât-ı vâcib hususunda serdolunan mesâlikin en makbulü bu iki meslekdir" der (*Külliyât*, s. 128).

47 Şiblî, *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, s. 28-29; Şiblî önceki başlıkta değinildiği üzere âlemin kıdemi görüşünü benimsediği için hudûs delili ile Allah'ın varlığına istidlâl edilemeyeceğini düşünür (*a.e.*, s. 25).

48 Iqbal, *The Reconstruction*, s. 23; İkbal'e göre müslüman düşünürler, Kur'an'ın aslında antik klasizme uymadığını farkedememeleri sebebiyle onu Yunan felsefesinin ışığında anlamaya çalışmışlardır (*a.e.*, s. 102).

49 Iqbal, *The Reconstruction*, s. 23-24; İzmirli ise, sebep-sonuç münasebetinin yalnızca tecrübe dünyasında mümkün olabileceği, bu âlemin dışında bir anlam ifade etmediği görüşünü reddeder. Ona göre illiyyet kanunlarının kıymeti, mahzâ tecrübî değildir. Yoksa istikrâlar nasıl yapılabilirdi? İlliyet kanunları akıl kanunlarıdır (*Yeni İlm-i Kelâm*, II, 57-58).

50 Iqbal, *a.g.e.*, s. 24.

Felsefede en çok üzerinde durulan vücûd delilini de İkbal yeterli görmez. Ona göre Descartes (1596-1650) bu delili kullanırken "mükemmel" fikri ve bunu zihinde karşılayan varlık ile işe başlamış, sonra bu fikre kaynaklık eden dışarıda da bir varlığın bulunduğunu tasarlamıştır. Ancak sürekli değişmekte olan tabiatın en mükemmeli barındırması mümkün değildir. O yüzden bu varlık tabiat üstü zorunlu bir varlıktır. Zihnî varlık ise, gerçek varlığın delili olamaz. Kant'ın (1724-1804) belirttiği gibi zihindeki bir 300 dolar tahayyülü, aynı meblağın cepte de olmasını gerektirmez, dolayısıyla mükemmel varlık fikri ile mükemmel varlığın kendisi arasında, yani ideal ile gerçek arasında hiçbir zaman bir ayniyet ilişkisi kurulamaz.[51]

İzmirli ise din felsefesi ve teolojide yeni bir dönem başlatan Alman filozof Kant'a[52] dayanan bu eleştirilerin bir kısmını haklı bulmamaktadır. Gaye ve nizam delilinin âlemin yaratıcısını değil düzenleyicisini ispatladığı yaklaşımı ona göre doğru değildir, zira âlemdeki düzen âlemin kendisinden ayrılamayacağı için nâzım ile hâlik birdir. Çünkü düzen âlemin varlık şartıdır, o olmadan âlem varlığını sürdüremez. Ayrıca kendi ifadesiyle

> "Âlemin nâzımının Allah olduğu konusunda irad olunan deliller iknâiyyâttan olsa da iknâiyyâtın kesreti onu yakîniyyât sahasına îsal eder." [53]

Vücûd deliline yapılan "zihinde mükemmel bir varlık tasavvuru temin etse de hakikatte onun dış varlığına delâlet etmez" şeklindeki itiraz da ona göre geçerli değildir, çünkü Allah'ta vücûd ile mefhum, tefekkür ile varlık birdir ve birbirinin aynıdır.[54] Ancak yine de İzmirli metafizik delillerin, ampristlerin (tecrübiyyûn) akıl hakkında ileri sürdükleri bütün itirazlara mâruz kalmasının kaçınılmaz olduğunu, hatta ahlâkî delillerden "i'tikâd-ı âmme delili"-nin bile, Allah'ı yine Allah ile ispat şeklinde bir "devir" gerektirdiği için mantıkî bir değere sahip bulunmadığını kabul eder.[55]

Bilindiği gibi Kant kozmolojik, teleolojik ve ontolojik delilleri reddederken bunlara karşı ahlâkî açıdan Allah'ın varlığının gerekliliği tezini ileri

51 Iqbal, *The Reconstruction*, s. 24-25; daha önce İbn Teymiye de ispat delillerine çeşitli tenkitler yapmış ve Allah'a iman için bunlara gerek bulunmadığını belirtmiştir; meselâ bk. *Muvâfakatü şahîhi'l-menkûl li-şarîhi'l-ma'kûl*, II, 273-283.

52 Kant'ın düşüncesi birinci bölümde ele alınmıştır. Aslında zihinde varlığı mümkün görülen bir şeyin hariçte varlığının bulunmasını gerektirmeyeceği daha önce İbn Teymiyye tarafından dile getirilmiş, ne var ki var olan tefekkürün sunulamaması, ortada gözükmesini engellemiştir (bk. İbn Teymiyye, *Der'u te'aruzi'l-akl ve'n-nakl*, I, 30-32).

53 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 52-53.

54 İzmirli, *a.g.e.*, II, 54-55; İzmirli meşhur eleştiriye "Kant'ın 'tefekkür ile varlık iki muhtelif şeydir' sözü nefsi bulandırır ise de, nefsin tefekkürden Allah'a kadar gidip varlığını tasdik hakkındaki hareketini durduramaz" ifadesiyle karşı çıkar. İzmirli ispat delillerini reddetmenin akla karşı güvensizlik anlamına geleceğini belirterek rasyonalist eğilimi tutar.

55 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 39; İzmirli modern felsefenin bazı yeni delillerini zikrederek, bunları, dışımızdaki varlıklardan çıkarılan "tabiî deliller", aklın tasavvurlarından elde edilen "metafizik deliller" ve iç dünyamıza ait "ahlâkî deliller" olmak üzere üçlü bir tasnife tâbi tuttuktan sonra, birinci gruba imkân, hareket, ve illet-i gâiyye, ikinci gruba künhî, ezelî hakikatler, sonsuz kavramı ve kemâl kavramı, üçüncü gruba da, nefis kuvvetleri, ahlâk düzeni ve i'tikâd-ı âmme delillerini dahil eder (*a.e.*, s. 30).

sürmüştür. Meşhur ahlâk deliline göre saf (nazarî) akıl Allah'ı ispat hususunda kesin delil getirmekten âcizdir, o yüzden Allah ilmen ispatlanamaz ve ileri sürülen bütün deliller vehmîdir. Buna karşılık bize bir görev sorumluluğu yükleyen pratik (amelî) akıl, iyilik ve yüksek ideallerin bütünü olan fazileti ve onun neticesinde saadete ulaşmayı telkin etmektedir. Faziletli davranışlar bizim elimizde olabilir, ama sonunda saadeti temin etmek elimizde değildir. Böyle bir sonucu gerçekleştirmek için güçlü bir iradeye ihtiyaç vardır. O yüzden Tanrı mutlak iyinin ön şartıdır. Ahlâk (fazîlet) delilini bütün delillere tercih eden Kant, İzmirli'ye göre Allah'ı bilmemekle beraber ona inanmış, böylece, Allah'ı ilm-i nazarînin değil, imanın konusu yapmıştır. Kant'ın delili burhan yerine imandan mülhem bir delil ve adalet ihtiyacından hareketle kendi kendini tatmine yönelik bir yaklaşım olduğu için, mantıkî kesinlik açısından onun bir değerlendirmesi yapılamaz.[56]

Diğer taraftan XIX. yüzyıl sonları bilim dünyasında çok yaygınlık kazanan evrim (tekâmül) düşüncesi yakın dönemden bazı âlimler tarafından Allah'ın varlığını ispat konusunda bir karşı delil olarak kullanılmak istenmiştir. Tabiatta bir tesadüf ve mekanizmi savunanlar Darwin'in son şeklini verdiği evrim teorisine büyük önem verirler. Halbuki İzmirli materyalistlere, tabiatta işlediği belirtilen tabii seleksiyon (istıfâ-i tabîî), yani işe yarayanların kalıp yaramayanların elenmesi prensibini kimin yerleştirdiği ve nereden geldiğini sorar. Tabii seleksiyon kanununa her ne kadar Allah'ı inkâr edenler sahip çıkmışlarsa da, aslında böyle bir kanun ancak her şeyi kontrolü altında tutan bir gücün kabul edilmesiyle anlam kazanabilir. Hatta bu kanun Allah'ın varlığına açık bir burhan teşkil edebilir.[57] Şiblî Nu'mânî de, evrim teorisini Mevlânâ'nın (ö. 672/1273) insan yaratılışındaki tekâmül görüşü ile uzlaştırır. Ona göre Mevlânâ'daki cansız tabiattan Allah'a kadar olan varlık tabakalarındaki yükseliş ile evrim arasında bir benzerlik vardır.[58] Varlıklardaki yükselişte gittikçe madde unsurunun azalması Allah'ın varlığına delil teşkil eder. Hatta felsefî bir ilk sebebi değil de dinin bildirdiği kendine has vasıfları bulunan Allah'ı ispatladığı için bu delil daha üstündür.[59]

---

56 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 39-41; İzmirli başka bir yerde, "mutlaka inanıp da aklen gayr-i kâbil-i ma'rifet olduğunu kabul etmek İslâm'a mâni değildir. Tahsil ve burhanla bilmeyip vicdan ve lem'â-i îmân ile bilmek nasıl olur da İslâm'a mâni olur" açıklamasını yapar (*a.e.*, II, 80).

57 İzmirli, *a.g.e.*, II, 49-50; İzmirli, başka bir ifadesinde "en müşkil zamanlarda girizgâhları olan intihâb-ı tabîî kanunu Hakîm-i Müteâl için en vâzıh bir burhandır" der (*a.e.*, II, 69).

58 Varlık tabakaları arasında tekâmül görüşü daha erken dönemdeki İslâm düşünürlerinde de mevcuttur. İhvân-ı-safâ'ya da uzanan İbn Miskeveyh'teki "yükseliş" kategorileri için bk. Çağrıcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, s. 115.

59 *Sevânih*'ten naklen Murad, *Intellectual Modernizm*, s. 51-53; Seyyid Ahmed Han da Darwin evrim teorisini ilmî ve mâkul kabul ederek söz konusu tekâmülü dinî prensiplere aykırı bulmaz ve insanın ilk yaratılışında mükemmel olmamasını normal karşılar (Malik, *Sir Sayyid Ahmad Khan*, s. 277-278). İkbal ise Darwin'in görüşlerini mekanizme götürdüğü için eleştirmekle beraber (*The Reconstruction*, s. 33); Mevlânâ'nın şiirini çevirip onun tekâmül görüşünü Kur'an'a uygun bulur ve çağımız dünyasının iyimserlik anlayışının yerleşmesinde bir Mevlânâ'ya ihtiyaç duyduğunu ilâve eder (*a.e.*, s. 96-97).

Öyle görünüyor ki yakın dönem kelâm âlimleri tarafından, Allah'ın varlığının, müteahhirîn kelâm metodunda tatbik edildiği gibi felsefî bilginin bir konusu değil de, bir iman ve tasdik meselesi olduğu farkedilmiştir. Çünkü mantıkî istidlâller ve ispatlar felsefî bir kesinlik ifade edebilir, ancak inanma, iman etme ve bunda itmi'nân sahibi olma farklı bir şeydir. Bunu gerçekleştiren âmiller toplumun geniş kesimleri göz önüne alındığında felsefî akıl yürütme sayılmayan istidlâllerdir. Dolayısıyla iknaî ve tecrübî metotlar devreye girmekte olup bu metotlara yer verilmesi fıtratı göz önünde bulundurarak rehberlik yapan vahyin ruhuna da uygundur. O yüzden yakın dönemdeki kelâmcıların bazı ispat metotlarını dışlayıp fert ve toplum üzerinde daha etkili metotları tercih etmeleri isabetli bir yaklaşımdır. Elbette fikirlerinin bütünlük ve tutarlılık açısından eksiklikleri vardır, ama maksadın hâsıl olması için kafa yormaları ve bir tercihte bulunabilmeleri takdirle karşılanmalıdır. Çünkü hem gelenekte kullanılan delilleri yeniden anlaşılır bir hale getirmeye çalışmışlar, hem de deliller arasında uygun tercihler yapmışlar, meselâ fıtrat ve nizam delillerine daha çok vurgu yapmışlardır. Her ne kadar kelâm tarihinde kullanılan hudûs deliline de yer vermişlerse de, bu delilin temelleri üzerinde ayrıntılı bir şekilde durmamışlardır.

Diğer taraftan Allah'ın varlığını ispat ile ilgili deliller konusunda İzmirli İsmail Hakkı ve Muhammed İkbal'in farklı eğilimlere sahip oldukları ortaya çıkmıştır. İkbal, Kant'ın etkisinde kalarak ispat delillerini oldukça zayıf bulurken klasik kelâmcılardan da ayrılmış olmaktadır. Buna karşılık İzmirli kelâm geleneğini devam ettirerek bu delillere sahip çıkmış, Kant'ın görüşlerine tutarlı cevaplar vermeye çalışmıştır. Eserlerini yazarken İzmirli ile İkbal'in birbirlerinin görüşlerinden haberdar oldukları yönünde bir belirti yoktur. Dolayısıyla her ne kadar fıtrat ve nizam delillerini daha çok tercih etse de, İzmirli farkında olmadan, İkbal'in aklî delillerle ilgili bütün itirazlarını cevaplandırmış, ulûhiyyetin ispatında felsefî akla da yer vermiştir.

2. Allah'ın Sıfat ve Fiilleri

Ulûhiyyet ile ilgili olarak klasik kelâmda ağırlıklı oranda yer verilen konulardan biri de Allah'ın sıfat ve fiilleri meselesidir. İnsan zihni duyular âleminin şartları içinde, Allah'ın zâtını ve mahiyetini anlamaktan âciz olduğu için, O'nu ancak vasıf ve özellikleri ile tanıyabilir. Allah'ın tanınması sıfatları ile mümkün olacağına göre kelâm âlimleri sıfatların durumu ve beşerî vasıflardan olan farklılıkları üzerinde titizlikle durmuşlardır. Kur'an'da bildirilen sıfatlarla Allah'ı tavsif eden kelâm âlimleri, bunun yanında sıfatlar için aklî istidlâl yolunu da kullanmışlardır. Aklî yaklaşım yaparken hareket noktası O'nun zâtına mutlak kemal izâfe etmektir. Bu da "sıfat" ve "fiil" olarak kemal derecesinde olan her şeyi O'na nisbet etmek, olmayanları ise O'ndan uzak tutmaktır. Allah'ın zâtına izâfe edilmesi gereken kemal derecesindeki vasıflara, sonraları kelâmcılar "sübûtî sıfatlar", nefyedilmesi gerekenlere "selbî sıfatlar" adını vermişlerdir.

Allah'ın zâtından nefyedilmesi gereken selbî (tenzîhî) sıfatlar konusunda kelâm mezhepleri arasında fazla bir anlaşmazlık çıkmamıştır. Haberî sıfatlar olarak adlandırılan ve tenzihe aykırı gibi görünmekle beraber Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'a nisbet edilen bu tür bazı vasıflar ise, "istisna" olarak kabul edilip te'vile tâbi tutulmuştur. "Allah'ın zâtına nispet edilen mânalar" olarak tarif edilen sübûtî (zâtî) sıfatlar konusunda ise kelâmcılar arasında lafzî bazı ihtilâflar çıkmıştır. Mu'tezile, Kur'an'da geçen bütün isim ve mânevî sıfatları neticede kabul etmekle beraber, ulûhiyyette çokluğa (taaddüd-i kudemâ) yol açacağı endişesiyle, bunları Allah'ın zâtı yanında müstakil "mâna"lar şeklinde belirlenmesine karşı çıkmıştır. Onlara göre "Allah kâdirdir" denilmesi doğru olmakla beraber "Allah'ın kudreti vardır" demek mahzurludur. Bundan anlaşılıyor ki Mu'tezile'nin sıfatları inkâr (ta'tîl) etmesi söz konusu olmayıp, itirazları farklı teorik yaklaşımlarından kaynaklanmaktadır. Buna mukabil Ehl-i sünnet kelâmcıları, Allah'ın sıfat sigasındaki vasıflarının birer "mâna"sının yani türetildikleri bir aslın bulunduğunu kabul ederek (alîmin ilim, kadîrin kudret aslı gibi) bunları "sübûtî sıfatlar" kategorisine dahil etmişlerdir. Bu sıfatların belli bir sayısı bulunmamakla birlikte Allah-kâinat münasebetinin izahında önem arzedenlerle sınırlı bir sayı ve sıralama belirlenmiştir. Ehl-i sünnet bir de "sıfatlar zâtın ne aynı ne de gayridir" şeklindeki meşhur prensibiyle hem sıfatlarla meydana gelebilecek muhtemel şirk telakkilerinin önüne geçmeye, hem de Allah'ın zâtını kemal vasıflarından yoksun bırakmamaya çalışmıştır. Selefîler, naslarda ispat ve nefyedilen bütün sıfatları aynen kabul ederek bu konuda söz söylemeyi, istidlâl yapmayı mahzurlu görmüş, haberî sıfatları dahi herhangi bir te'vile tâbi tutmamıştır.[60]

Allah'ın fiillerine Mâtürîdîler dışında kıdem nisbet edilmemiştir. Allah'ın sıfat ve filleriyle ilgili ortaya çıkan görüş ayrılıklarından kaynaklanan diğer bazı problemler de kelâm kitaplarında yer almıştır. Bunların başında Kur'an'ın mahlûk olup olmaması (halku'l-Kur'ân) ve Allah'ın görülüp görülmemesi (rü'yetullah) meseleleri gelmektedir. Ancak tartışmalar dikkatle incelendiği takdirde, bu problemlerin İslâm'daki ulûhiyyet inancının temel meseleleri olmadığı, tarafların farklı yaklaşımlarının bunlara yol açtığı anlaşılır.

Diğer din mensuplarıyla daha yakın temas durumuna geçen yakın dönem âlimleri bu sebeple öncelikle İslâm'ın mükemmel tevhid anlayışını doyurucu

60 Allah'ın zât, sıfat ve fiilleri konusunda Selefiyye'nin görüşüne bk. Dârimî, *er-Red ʿale'l-Bişr el-Merîsî*, Beyrut 1358; İbn Huzeyme, *Kitâbü't-tevḥîd*, Beyrut 1403/1983; Mu'tezile'nin görüşü için bk. Kıvâmüddîn Mankdîm, *Şerḥü'l-uṣûli'l-ḫamse*, s. 151-298; Ehl-i sünnet'in görüşü için bk. Eş'arî, *el-Lümaʿ*, s. 7-31; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, s. 44-77; Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 45-53; Bağdâdî, *Uṣûlü'd-dîn*, s. 71-130; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 51-154; Gazzâlî, *el-İḳtiṣâd fi'l-iʿtiḳâd*, s. 53-125; Nesefî, *Tebṣıratü'l-edille*, I, 109-387; Râzî, *Muḥaṣṣal*, s. 147-207; Âmidî, *Ġâyetü'l-merâm*, s. 25- 120; Sâbûnî, *el-Bidâye fî uṣûli'd-dîn*, s. 25-44; Teftâzânî, *Şerḥü'l-Maḳâṣıd*, IV. cilt; esmâ ve sıfatlar konusunda müstakil çalışmalar da yapılmıştır; misal için bk. Gimaret, *Les noms divins en Islam*, Paris 1988; Yurdagür, *Allah'ın Sıfatları*, İstanbul 1984; Topaloğlu, "Allah", *DİA*, II, 490-491; "Esma-i Hüsnâ, *a.g.e.*, XI, 404-418.

bir şekilde dile getirme ihtiyacını hissetmişlerdir. Diğer kitâbî dinlerde de tevhid inancı bulunmakla beraber, bugünkü şekliyle ya asıl unsur olarak yer almadığı ya da mükemmel olmadığı bilinmektedir. Tevhid inancı doğrultusunda bir diğer nokta da, Allah ile kul arasına herhangi bir vasıta konmaması, insanın ihtiyaçlarını doğrudan Allah'a arzetmesinin sağlanması, bu konuda tavsiye, şefaat ve aracıların ortadan kaldırılmasıdır. Bu sebeplerle tevhid konusuna özellikle vurgu yapan Şiblî Nu'mânî, ahlâkî faziletlerin yani itaat, itimat ve ihlâsın ancak tek merkez etrafında gerçekleşebileceğini, insanın aynı anda bir çok güce bağlanması durumunda özgür ve cesur olamayacağını belirterek, tevhidin sosyopsikolojik bir yorumunu yapmıştır.[61] Diğer din ve inançların ulûhiyyet anlayışlarındaki karmaşıklığa karşı İslâm'daki apaçık tevhid ve tenzih, putperestlik ve şirkin bir daha geri dönmeyecek şekilde müslüman coğrafyadan tamamen sökülüp atılmasını sağlamıştır.[62] İslâm'daki tevhidin "ilmî" ve "amelî" olmak üzere iki yönü bulunduğundan pratikte de başka varlıklara aşırı sevgi ve tâzimle onu zedelememek gerekir.[63]

Yakın dönem âlimleri kelâm geleneğine bağlı kalarak Allah'ın zâtının ve sıfatlarının aklî delillerle bilinip kabul edilebileceği görüşünü devam ettirmişlerdir.[64] Ancak Allah'ın sıfatları üzerinde klasik dönemde olduğu gibi yoğun tartışmalar bu dönemde yoktur. Allah'ın varlığını klasik ve yeni delillerle ispat konusuna geniş yer verilirken, sıfatlarının keyfiyetinin tahlili ya da onların bilinen varlıklarla mukayesesinden kaçınılmıştır. Bu durum konunun karakteri itibariyle büyük ölçüde naslara dayanması ve felsefe yapmaya müsait bulunmamasından kaynaklanmaktadır. Diğer önemli sebebi, İslâm âlemine çeşitli vasıtalarla giren felsefî düşünce ve akımların doğrudan Allah'ın varlığını tartışmaya açmalarıdır. Bunu gören âlimler, ulûhiyyet konusunda öncelikli mesele ve görevin bir Allah inancı ile ilgili ortaya atılan şüpheleri bertaraf ederek zihinleri korumak olduğunu düşünmüşlerdir. Hatta ulûhiyyet karşıtı akımlara karşı müstakil eserler yazmışlardır. Zaten bu dönemde bütün konuları ihtiva eden bir kelâm yapmak yerine âcil meseleler öne çıkarılmak istenmiştir.

Bu noktada Muhammed Abduh, Allah'ın zâtı ve sıfatlarının mahiyet ve künhünü anlamanın aklın sınırını aştığından bu konuya dalmanın gereksiz ve

61 Şiblî, *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, s. 55; İkbal'e göre de tevhid inancına sahip olmaksızın aklın bir "sahil"e ulaşması mümkün değildir (*Rumûz-i Bîhodî*, s. 12).
62 Şiblî, *a.g.e.*, s. 117-118.
63 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 93-94; "Tevhid, evvelâ vücûbu'l-vücûdun, sâniyen hâlikıyyetin, sâlisen ma'bûdiyyetin Cenâb-ı Hakk'a hasr ve kasr olunmasıdır" diyen (*a.e.*, II, 96) İzmirlî'nin, kaynakları arasında yer verdiği İbn Teymiyye'den bu konuda etkilendiği göze çarpmaktadır.
64 Hayat, ilim, irade, kudret ve vahdâniyyet sıfatları "burhan"la (akılla) bilinir, "şeriat" yani vahiy ise bunları desteklemek ve inanmaya teşvik etmek için gelir (Abduh, *Risâle*, s. 33-44); Allah mefhumu, hayal gücü ile ulaşılan soyut bir tasavvur değil, gerçekten mevcut, akılla bilinen ve vâkıa mutabık bir tasavvur olmalıdır (İzmirli, *a.g.e.*, II, 3).

tehlikeli olduğunu belirtmiştir.[65] Yani O'nun zâtının hakikati gibi isim ve sıfatlarının, meselâ irade ve kudretinin hakikatleri, aynen âhiret hayatının mahiyeti gibi, bilinmeleri yalnızca Allah'ın kendisine ait bulunup insanların bunlarla ilgili söz söyleme yetki ve kapasiteleri yoktur. İzmirli İsmail Hakkı da en sağlam yolun ve imanda yeterli görülenin bu olduğunu, ancak bir itiraz halinde "def'-i muâriz" için, sıfatların, şâriin kastına uygun bir mânaya te'vil edilebileceğini, fakat hiçbir te'vilin şâriin tam anlamıyla irade ettiği mâna olamayacağını öne sürmüştür.[66] Ayrıca sıfatların zat üzerine zâit olup olmadığı, kelâm sıfatının mukaddes kitapların mânaları olan ilmin aynı olup olmadığı ya da semî ve basar sıfatlarının Allah'ın işitilen ve görülenleri bilmesi ile aynı olup olmadığı gibi, kelâmda ihtilâf edilen ve mezhep ayrılıklarına yol açan konular üzerinde fazlaca durmak da bir yere götürmeyecektir. Çünkü insan aklının bu konularda bir netice, yani kesin bir bilgi elde etmesi mümkün değildir.[67] Nitekim sıfatlar hakkında, meselâ Allah'ın ilmi konusunda dilin yetersiz kaldığı, zira kendi nesnesini aynı zamanda yaratan bir bilgi türü için literatürde bir kelimenin bulunmadığı kabul edilen bir gerçektir.[68]

Klasik kelâmda haberî sıfatlar olarak adlandırılan, Kur'an'da mevcut "el", "yüz", "istivâ" gibi kavramlara da yakın dönem âlimlerince temas edilmiştir. İzmirli genelde sergilediği yaklaşımını terkederek bu konuda Selef tavrını tercih etmiş ve Cüveynî'den (ö. 478/1085) itibaren Ehl-i sünnet kelâmcılarının bu sıfatları nefiy ve te'vil etmelerini hoş karşılamamıştır.[69] Diğerleri

65 Abduh, *Risâle*, s. 51-52; bu görüşü desteklemek üzere Abduh, konunun başında "Allah'ın mahlûkatı üzerinde düşününüz, fakat onun zâtı üzerinde düşünmeyiniz (spekülasyon yapmayınız)" meâlindeki hadisi zikrederek bunun sahih olmaması durumunda bile mânasının Kur'an tarafından teyit edildiğini belirtir (*a.e.*, s. 48).

66 İzmirli'ye göre "isbât bilâ-temsîl, tenzîh bilâ-ta'tîl" kaidesi bu konuda "asıl ve esastır" (*Yeni İlm-i Kelâm*, II, 91-92).

67 Abduh, *Risâle*, s. 52; Abduh'un, *Risâle*'yi kaleme alırken Kur'an'ın mahlûk olduğu görüşünü taşıdığı halde, itirazlar üzerine ifadelerini değiştirdiği, sonraki baskılarda konunun tamamen kitaptan çıkarıldığı kaydedilmiştir (bk. s. 45-47, dn. 1); Reşîd Rızâ ise kelâmcıların Allah'ın kelâmı ile ilgili lafzî-nefsî, mahlûk-gayri mahlûk tartışmalarının teorik felsefeden ibaret olup, kitap ve sünnette yerinin bulunmadığını savunur (*el-Vaḥyü'l-Muḥammedî*, s. 9).

68 Iqbal, *The Reconstruction*, s. 62; İkbal Allah'ın ilim sıfatı konusunda yorum yaparken, ilâhî bilgiyi, her şeyi bilen pasif bir bilgi değil de, vuku bulan şeylerle organik münasebeti olan canlı bir faaliyet şeklinde düşünür. Ona göre, Allah'ın ilmini yansıtıcı bir ayna gibi telakki ederek onun gelecek olayları önceden bilmesini sağlamakla bu sefer hürriyetini tehlikeye atmış bulunuyoruz. Şüphesiz gelecek de Allah'ın yaratıcı hayatının organik bütünlüğü içinde önceden yer alır, ancak kesin hatları belirlenmiş sabit bir olaylar düzeni şeklinde değil açık ihtimaller tarzında bulunur. İkbal, bunu şu benzetmeyle izah etmeye çalışır: İnsanlar arasında zaman zaman vuku bulduğu gibi, herhangi bir konuyla ilgili olarak akla genel hatlarıyla önemli bir fikir gelir. Bir bütün olarak ne yapacağınızı biliyorsunuz, fakat işin çeşitli boyutları arasında zihnî bir çıkarımda bulunmak zaman meselesidir. İhtimaller zihninizde mevcut olmakla birlikte kararınızı ancak hadiselerin inkişâfı içinde belirlersiniz. Allah'ın bilgisi, önceden var olan pasif bilgi olarak tanımlanması durumunda, onun müdâhil ve yaratıcı olması engellenir. Eğer tarih önceden belirlenen olaylar zincirinin fotoğrafı ise o zaman yenilik ve girişime yer kalmaz, yaratmanın da bir anlamı olmaz (*a.e.*, s. 63). Problemi kısmen hallediyor gibi görünüyorsa da bu yaklaşım, başka zorluklara yol açmaktadır. Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin benzer görüşleri için bk. *Kitâbü'l-Mu'teber*, III, 187-188.

69 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 152-153; İzmirli'nin şu sözleri onun bu konuda Selef görüşünü tercih ettiğini teyit etmektedir: "Fevc fevc dîn-i ilâhîye dahil olan ashab mücerred a'lâm-ı nübüvvet,

ise haberî sıfatlar kapsamına giren söz konusu ifadelerin, Kur'an'ın ilk muhatapları olan Araplar tarafından hangi mânaya geldikleri kolayca anlaşıldığı ve bilindiği görüşündedir.[70] Yani onlar sahâbe arasında ihtilâf ve tartışmaya sebep teşkil etmediği için bu sıfatları Arap dilinde yaygın olan mecazi ve deyimsel kullanımla açıklayarak bunun te'vil olmadığı kanaatini belirtmişlerdir.[71] Ancak Selef tavrını benimsesin ya da te'vili kabul etsin, hepsinde ortak olan husus, bu konu üzerinde durmanın faydasız olduğu ve kesinlikle problem teşkil etmemesi gerektiğidir.

Allah'ın fiilleri konusunda da klasik kelâm ekolleri arasındaki ihtilâflar yakın dönem âlimlerinin ilgisini çekmemiş, bazı mezheplerin görüşleri yer yer tenkit edilmiştir. İsim vermeden Mu'tezile'yi Allah'a zorunluluk isnat etmekle suçlayan Abduh, bu durumda Allah'ın kendisine verilen emirleri yerine getirmeye mecbur olan bir mükellef konumuna düştüğünü belirtmiştir. Diğer taraftan Allah'ın fiillerinde ta'lîlî (sebeplendirme) ortadan kaldırmakta ileri gidenleri (muhtemelen Eş'arîler'i kastediyor) bu sefer Allah'ı, dün yıktığını bugün yapacak, bugün söylediğinin yarın tersini yapacak kadar değişen, ne yapacağını bilemeyen gafil bir varlık haline getirmişlerdir. Halbuki Allah bundan münezzeh ve yücedir.[72]

Bu dönemde Allah'ın fiilleri konusunda ittifakla kabul edilen şey, söz konusu fiillerin hikmetsiz olmadığı ve olamayacağı görüşüdür. Modern akılcılığın ve bilimin determinist evren anlayışının bu konudaki vurguda rolünün bulunması kuvvetle muhtemeldir. Abduh, Allah'ın bütün işleri hikmetle yaptığı konusunda aslında ümmetin ittifak içinde bulunduğunu, sonradan çıkan bazı tâli ve önemsiz ihtilâfların dikkate alınmaması gerektiğini belirterek

"Akıl sahibi insanların fiillerinde gaye bulunurken aklın yaratıcısı, bütün ilim ve hikmetlerin kaynağı olan Allah'ın fiilerinde olmaz mı?"[73]

diye sorar. Ayrıca Allah'ın fiillerine hikmet isnat etmeyerek tenzihte aşırı ihtiyatlı davranan ve noksanlık anlamına gelebilecek sözlerle ilgili hassasiyet gösterenlere, sergiledikleri bu titizliği (taaffüf) müslümanların ihtilâfa düşüp geri kalmaları konusunda göstermeleri çağrısında bulunur.[74] Allah'ın fiillerinde hikmetin bulunduğu konusunda örnekler vererek uzun açıklamalar

delâil-i risâlet ile Cenâb-ı Hakk'ı bilmişler idi, yoksa hareket ve sükûn, ba'z ve küll-i cisim ile değil. Hareket ve sükûn, cisim ve nefiy ve teşbîh-i cisim onlara lâzım olaydı, bunu vâcib bilirler idi. Halbuki, bizlere böyle şeyler vârid olmamıştır. Eğer vâcib olduğu halde terketmişler ise vâcibâtı terkedenler, Kur'ân-ı Kerîm'de bu kadar medholunmazlar idi. Ashâb-ı Kirâm indinde "Rabbimiz dünya semâsına iner" hadisi, "Rabbi dağa tecelli edince..." ve "...Rabbin geldi" âyetleri gibi idi ve hepsi de "bilâ-keyf nüzûl ediyor", "bilâ-keyf tecellî ediyor", "bilâ-keyf geliyor" derler, nasıl nüzûl eder, nasıl tecelli eder, nasıl gelir demezler idi" (*a.e.*, II, 159).

70 Abduh, *Risâle*, s. 152.

71 Şiblî, *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, s. 165.

72 Abduh, *Risâle*, s. 53-54.

73 Abduh, *a.g.e.*, s. 54-56; Abduh burada Allah'ın fiil ve yaratmasındaki hikmetlerden örnekler verir.

74 Abduh, *a.g.e.*, s. 58.

yapan İzmirli de, bazı kelâm ekollerine eleştiriler getirir. Ona göre Eş'arîler dünya ve âhirette görünen şerlerde hikmeti anlamadan acz belirtisi göstererek onu mutlak ilim ve iradeye irca etmiş, Mu'tezile ise emir ve nehye aşırı önem vererek bu sefer Allah'ın kudretini zedelemiştir. Sıradan insanları mûcize istemekten müstağni bırakan şer'î hikmet ve gayeleri ulemâ-i dîn kabul edilen bazı zatların görememeleri hayret vericidir.[75]

Şer problemi, yakın dönemdeki kelâmcıların ele aldıkları mevzulardan bir diğeridir. Kâinatta zaman zaman felâketler meydana geldiği ve insanlar kötü olaylara mâruz kaldığına göre Allah'ın sonsuz rahmeti ile bazı şerleri yaratmasını nasıl uzlaştıracağımız meselesi İkbal'e göre "teizm"in düğüm noktasıdır. Düşünce yapımız bütünü değil parçaları idrak etmesi sebebiyle her şeyi, yani bütün kozmik yapıyı anlayamaz. Dolayısıyla bu konuya tam mânasıyla izah getirmemiz ya da meseleyi çözmemiz kapasitemizi aşmaktadır.[76] İzmirli ise "halli müşkil" olarak nitelendirdiği, Allah'a şer nisbet edilip edilemeyeceği problemine, kötülüğü yapmakla yaratmak arasında fark görerek çözüm getirmeye çalışır. İyi bir ressam tarafından ustaca yapılan bir çirkin adam resmi örneğinde olduğu gibi, bir şeyin çirkin olması yapılışının da çirkin olmasını gerektirmez. Aynı şekilde Allah'ın şer görünen fiillerinde bir "hikmet-i hafiyye" ve "cihet-i nef" vardır ve bütünüyle şer bir şey hiçbir zaman yaratılmamaktadır.[77] Diğer taraftan insan fıtratı hayra meylettiğine ve şerri sonradan öğrendiğine göre insanlar arasındaki kötülüğü Allah'a nisbet etmek mümkün değildir.[78]

Yakın dönemdeki kelâmcıların Allah'ın sıfatları konusunda genelde aklı dışlamamakla birlikte, bu konuda daha çok naslar üzerinde spekülasyonu kabul etmeyen, Selef'e yakın bir yaklaşım tarzını benimsedikleri söylenebilir. Bilindiği gibi Ehl-i sünnet kelâm ekolleri de zât ve sıfatların mahiyet ve künhünün bilinemeyeceğini ilke olarak kabul etmekle beraber, bu konularda özellikle Mu'tezile ile kavram tartışmalarına girmekten ve bunları temel eserlerine yansıtmaktan geri kalmamışlardır. Bu dönemin kelâmcıları ise çoğunlukla sıfatlar üzerinde mezhep yaklaşımından kaynaklanan tâli derecedeki ihtilâflar konusunda çok duyarlı olup, fayda vermeyeceği düşüncesiyle bu tartışmalara karşı olumsuz bir tavır sergilemişlerdir. İslâm

75 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 150-152; her şeye rağmen İzmirli için, kudrete zarar vermek hikmete zarar vermekten daha hafiftir.

76 Iqbal, *The Reconstruction*, s. 64-65; klasik kelâmda sık sık gündeme gelen Allah'ın kudretine sınır gelmesi kaygılarına karşı, İkbal "sınırlama" kelimesinin bizi korkutmaması gerektiğini düşünür. Zaten yaratma olsun, başka bir şey olsun, her faaliyet bir bakıma sınırlamadır. Ayrıca başka bir şekilde Allah'ı müşahhas ve faal bir varlık olarak algılamak da mümkün değildir (a.y.). İkbal'in bu görüşleri ile süreç felsefesi arasında benzerlikler bulunmaktadır (krş. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 136-137).

77 İzmirli, *a.g.e.*, II, 210-211; küfür ve şirkte dahi bazı hikmetlerin olduğunu söyleyen İzmirli bunlar olmasaydı "kelimetullâh nasıl âlî olurdu?" diye sorar. Mekke'den hicretin Mekke fethini doğurması gibi birçok misal veren İzmirli, bu dünya şartlarında görünür şerlerin ortadan kaldırılmasını istemenin, sonuç bakımından aslında daha büyük şer olduğunu belirtir (*a.e.*, II, 214-216).

78 İzmirli, *a.g.e.*, II, 220.

dünyasının siyasî ve kültürel durumunun hiçbir iç ihtilâfı kaldıramayacağı düşüncesi böyle bir yaklaşımı onlarda bir refleks haline getirmiştir. Bu dönemin kelâmcılarında görülen bir diğer belirleyici husus da Allah'ın fiilleri konusunda hikmet olgusuna özellikle yer verip bunda ısrarlı olmalarıdır. Mu'tezile mezhebi hikmeti kabul etmekle beraber Allah'a mecburiyet getiren bir tavır takınması sebebiyle bu dönemin âlimlerince eleştirilmiş, ayrıca Eş'arîler'in yaklaşımı da tatminkâr bulunmadığı için kabul edilmemiştir. XIX. yüzyılda tabiat kanunları arasındaki sebep-sonuç ilişkisine büyük önem verilmesi ve her şeyde mâkul izah talebi, müslüman âlimlerin mahlûkattaki düzen ve uyumdan hareketle Allah'ın yaratma ve fiillerinde hikmet esası üzerinde hassasiyetle durmalarında etkili olmuştur. Bu eğilim kâinattaki yaratılışı ve işleyişi anlamlandırma yönünde bir tefekküre yol açmış, bu açıdan olumlu bir açılım sağlamıştır. Bununla beraber gereksiz te'viller ve zamanın bilimine uygun açıklama teşebbüsleri dönemin yenilikçi âlimlerini birtakım zorlamalara sevketmiştir.

3. Ulûhiyyet Karşıtı Akımlara Yapılan Tenkitler

Kelâm âlimleri ilk dönemde tevhid ve nübüvvete muhalif inançların İslâm toplumunda yerleşip yayılmasını önlemek için mücadele etmişlerdir. İlk büyük kelâm ekolü olan Mu'tezile başta olmak üzere kelâmcılar, Fars ve Hint kaynaklı Dehriyye, Seneviyye, Mecûsiyye ve Berâhime isimleriyle anılan inanç gruplarıyla hem şifahî münazaralar yapmış, hem de kitaplarında tenkit ve reddiyelere yer vermiş,[79] ayrıca diğer ilâhî dinlerin ve özellikle Hıristiyanlığın tevhid ve nübüvvete muhalif görüşlerini de tenkide tâbi tutmuşlardır.[80] Ancak İslâm inancı iyice kökleştikten sonra, kelâmcıların fikrî mücadelesi daha farklı bir mecraya yönelmiş, genelde dahildeki fırka ve mezheplere karşı yapılmıştır.

XIX. yüzyılda ise modern felsefe nazariyeleri ortaya çıkmış, artık din kavramı farklı bir biçimde tartışılmaya başlanmıştır. Ayrıca dinin ve getirdiği inanç temellerinin aleyhinde çalışan Batı menşeli materyalizm ve pozitivizm akımları İslâm dünyasında da yer tutma, sınırlı da olsa yayılma eğilimi göstermiştir. Bu sebeple yenilikçi kelâm âlimleri kendi dönemlerindeki ulûhiyyet ve din karşıtı akımlara yer verip onların şüphelerini etkisiz hale getirmek için de kendilerini mecbur hissetmişlerdir. Meselâ İzmirli yeni kelâmla ilgili kitabında söz konusu akımlara yer vermiş, bu konuda müstakil eser telif eden Filibeli de orijinal tesbit ve eleştirilerde bulunmuştur.

Materyalizmin ilmî araştırmaya asla tahammül edemediğini savunan İzmirli'ye göre, dışarıdan bilimsel görünüyorsa da iyice tetkik edildiğinde bu

79 Hayyât, *el-İntişâr*, s. 30-34; Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevḥîd*, s. 141-176; Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 53-92; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muġnî*, V, 22-79; Nesefî, *Tebṣıratü'l-edille*, I, 93-108.

80 Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevḥîd*, s. 210-215; Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 93-226; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muġnî*, V, 80-151; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 64-68.

akımın ilim ve tecrübeye zıt olduğu farkedilir. Buna rağmen bazıları materyalistlerin iddialarına, aslında safsata, boş fikir ve ilme aykırı oldukları halde sağlam burhan ve ilmî delillermiş gibi sarılırlar. Materyalizmin bilimsel şekli, tabiatta gaye yerine determinizmi koyan ve âlemi matematik kanunlara irca eden "mekanizm" (mihânîkiye) görüşüdür. Psikolojik ve ruhsal davranışları ise beynin fonksiyonları ile açıklayan mekanizm taraftarlarının bir kısmı tabiat kanunlarına ilâhî bir hüviyet atfetmekle beraber diğerleri her şeyin kaynağını madde olarak gördükleri için Allah yerine maddeyi ikame ederler.[81]

İzmirli materyalizmin yanlışlığı ve tutarsızlığı ile ilgili görüşünü savunurken şu gerekçeleri öne sürer: Materyalizmde her şeyin temeli ve kaynağı olarak görülen madde yeni fizikte önemini yitirmiş fonksiyon itibariyle onun yerine enerji geçmiştir. Dolayısıyla maddenin ebediyet ve ezeliyetini iddia etmek artık mümkün görünmemektedir. Diğer taraftan materyalistler sürekli değişmeye mâruz bulunan bazı nazariyeler üzerine genelgeçer hükümler kurmakta, halbuki kesin kabul ettiğimiz şeylerde bile izâfîlik bulunduğu iddia edilmektedir. Poincaré (1854-1912) ve Boutroux'nun (1845-1921) çalışmalarıyla, artık tabiat kanunlarında bile zorunluluk olmadığı ortaya çıkmış bulunmaktadır.

Diğer yandan materiyalistler yüksek kavramları basite irca ediyorlar. Meselâ düşünceyi duyularla, duyuları hayat ve canlılık ile, hayatı kimyasal bileşimlerin hareketleriyle, bu hareketleri fizik kanunları ile, fizik kanunlarını da mekanizm ile açıklıyorlar. Onlara göre elem, lezzet, tefekkür ve irade gibi ruhsal olayların gerçek bir varlığı yoktur. Dolayısıyla şuursuz kuvvetlerin şuurlu hale nasıl geldikleri konusu materyalist sistemde cevapsız kalmaktadır. Âlemin oluşması için matematik kanunlar şart, ama tek başına yeterli değildir. Meselâ dayandıkları evrim teorisi, şayet tabii seleksiyon kanunu, atomların diziliş ve seçimi hesaba katılırsa, daha çok Allah'ın varlığı için bir delildir. Ayrıca ileri sürdükleri gibi madde ile ilgili bilgimiz ne

81 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 59-60; İzmirli, maddî mekanizmi esas alan materyalistleri şöyle tanıtıyor: "Şu gördüğümüz nizâm-ı bedîi, üslûb-ı acîbi Kudret-i Fâtıraya bedel kör bir kuvvete; Hakîm-i Müteâle bedel câmid, bî-şuûr bir maddeye bina ediyor, her kuvvet bir hareketi ihdâsa sâî olmakla, her şeyi dâimî bir harekette bulunan maddeye, atomlara, halâ-i âlemi imlâ eden esire ircâ ediyor; artık âlemin bütün harekâtı, hayatı, efkârı maddeye, atoma, esire râci oluyor, kâinatta madde ile onun hareketinden başka hiçbir şey kalmıyor. Kâffe-i hâdisât-ı cismâniyye, hayat, vicdân ancak unsur-ı maddî ile izah olunuyor, efâil-i muhtelife-i rûhiyye âzâ-i muhtelife ile ifâ olunuyor. Midenin hazma, ciğerin teneffüse kabiliyeti gibi dimağın tefekküre, hisse, irâdeye kabiliyeti bulunuyor, yalnız bir insân-ı cismânî bulunup unsur-i nefsî bulunmuyor. Hareketin sebebi kendi olmakla âlem ve kavânîn-i âlemin tenâsüfü (tenasübü olmalı), gayr-i zî-şuur olan atomların yegâne tesâdüfü ile izah olunuyor. Âlem rastgele teşekkül ediyor. Hiçbir şeyi tekvînde maddenin, hareketin kasd ve idrâki bulunmuyor. "Maddiyyûnun mebdei, Buchner'in vazettiği şu asıldır: Maddesiz kuvvet, kuvvetsiz madde yoktur. "Bu mebdein neticesi olarak madde daimi bir harekettedir. Kendisini teşkil eden atomlar nâmütenahidir. Maddenin kanunları küllîdir, lâ-yetegayyerdir. Madde ve kuvvet ezelîdir. Maddeden ayrı bir kuvvet-i hâlıka bir tecrîd-i mahzdır, mütehakkik bir kuvvet değildir. İfratkâr maddiyyûn mezhebi mucibince Allah da yok, ruh da yok, mebâdi-i vehbiyye de yok, ilel-i gâiyye de yok, yok, yok!" (*a.e.*, II, 62).

kadar ilerlerse ilerlesin, maddenin kendi kendine hareket edemeyişi, dolayısıyla kendinden başka bir sebebe muhtaç oluşu değişmeyecektir.[82]

Materyalistlerin düşüncesinde yalnız dinin değil yüksek felsefenin bile hayat hakkının olmadığını söyleyen Filibeli Ahmed Hilmi ise[83] biyolojik materyalizmin temsilcilerinden olan E. Heackel'in (1834-1919) görüşlerini asrının en önemli maddeciliği sayarak onun her şeyi madde ve kuvvete irca eden ve kendi ifadesiyle "insanları taşlarla aynı kefeye koyan" düşüncesine ciddi tenkitler yöneltir. Mahiyeti "fizyolojik soyutlama" olan kuvvete âdeta yaratıcılık, idrak ve şuurlu faaliyet gücü vermek, ona göre fen ve felsefeye uygun doğru bir iddia değildir.[84] Dolayısıyla hangi şekilde olursa olsun materyalizm hiçbir temel konuyu halledememiş, ayrıca varılan kısmî çözümleri de ya inkâr ya da tahrif ederek insan vicdanını derin bir karanlıkta bırakmıştır.[85] Çünkü materyalistler hem metafiziği inkâr ediyor, hem de maddenin ezelî ve ebedîliği gibi deney ve tecrübeye dayanmayan sonuçlar çıkararak aslında yeni bir metafizik kuruyorlar. Ayrıca maddenin sakımı kanunu da nihaî gerçek olmayıp, maddenin imhası pekâlâ düşünülebilir.[86] O böylece, zamanının anlayışını aşabilmiş, dönemin bilimsel nazariyelerine karşı en temkinli davranabilen şahsiyetlerden biri olmuştur. Çünkü faraziyeler, onun ifadesiyle, birer zan olup çalışma ve araştırmaya göre şekil alırlar. O yüzden bunlara dayanarak insan düşüncesinden Allah, yüce değerler, ahlâkî kaideler, hürriyet ve güzellik mefhumları çıkarılıp, yerine zorunluluk, determinizm ve kuru maddecilik konamaz.[87] Zaten araştırmalar bitmeyeceği için, bilim hiçbir zaman son sözünü söyleyemeyecektir.[88] Nitekim insanlığın yeterince bilinen yedi-sekiz bin yıllık tarihi içinde değişmeyen, kıymetini hiç kaybetmeyen ispatlanmış bir tek bilimsel gerçek bile gösterilemez.[89]

82 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 63-75; bu güçlü eleştirilerden sonra materyalizmin kısa bir tarihini yaparken İzmirli "Bu gün Avrupa'da maddiyyûnun kıymeti kalmamıştır, maddiyyûn günden güne inkıraza gitmektedir. Asr-ı hâzırda fikrin tekâmülü hayât-ı mâneviyye hâdisâtına, vâsî bir sûrette bir hisse verecek olan yola gidiyor" şeklinde isabetli bir tesbitte bulunur.
83 Filibeli, *Maddiyûn Meslek-i Dalâleti*, s. 109.
84 Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün mü?*, s. 97; Filibeli haklı olarak, Heackel'i biyoloji dışında diğer önemli ilimleri bilmeden ruh gibi çok boyutlu bir konu hakkında fikir beyan etmekle suçlar. Daha sonra Heackel'in evrim ile ilgili görüşlerini teknik bilgilerle tenkit eder ve Batı'da ona yapılan suçlamaları nakleder (*a.e.*, s. 103 vd.).
85 Filibeli, *a.g.e.*, s. 119.
86 Filibeli, *Maddiyûn Meslek-i Dalâleti*, s. 72-74; Filibeli bu yaklaşımını büyük ölçüde H. Poincaré'nin kitaplarını okumaya borçludur. Fikirlerin devamlı değiştiği, ilim adamının sadece tecrübe sonuçlarıyla iş göremeyeceği, maddenin sakımı kanununun da buna dahil olduğu, son araştırmalarla maddenin kütlesinin dahi kendi vasfı olmadığı şeklindeki tesbitlerinde hep onu referans gösterir (*a.e.*, s. 79 vd.).
87 Filibeli, *a.g.e.*, s. 88-89.
88 Değişmez prensip olarak kabul edilen şeylerin bile (Carnot, Newton, Lavosier ve Meyer kanunları dahil) bugün temellerinin sarsıldığını söyleyen Filibeli, H. Poincaré'nin *Bilimin Değeri* ve E. Boutroux'nun *Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu* adlı kitaplarını tavsiye eder (*a.g.e.*, s. 93-95). Boutroux'nun görüşleri için bk. Süleyman Hayri Bolay, *Emile Boutroux'da Zorunsuzluk Doktrini*, İstanbul 1989.
89 Filibeli, *a.g.e.*, s. 138.

Ayrıca, ne kadar kıymetli gösterilmeye çalışılsa da, materyalizmin Avrupa'da artık dinleyeni kalmayan bayat fikirlerden ibaret bir akım haline geldiği bir tarafa dogmatik materyalizm, ilim ve sağlam düşüncenin öldürücü darbeleri altında halen de yuvarlanmaktadır.[90] Maddeciliğin yayıldığı milletler terakki etmediği, meselâ en ileri ve menfaatini en iyi bilen toplum olan İngilizler'in inkârcılık ve materyalizmin en az yayıldığı dindar milletlerden biri olduğu bilinmektedir. Materyalizm "sekiz-on satıra sığan, bir-iki inkârî, birkaç limmî ve ikrârî prensipten teşekkül eden fikirlerdir."[91] Allah'ı inkâr ve güzel ahlâk kurallarını reddetme düşüncesi tarihte de insanlığın çoğunluğu tarafından benimsenmemiştir.[92] Zaten felsefî ve ilmî olarak küfür aslında mümkün değildir. Çünkü hadiseler arası münasebetleri inceleyen ilim ve fenler, bu münasebeti tesis eden bir gücü kabul etmedikleri takdirde kendi amaçlarına ters düşerler. Nitekim inkârcılar genellikle büyük ilim adamlarından değil yarı bilginler ve aydınlardan çıkmıştır.[93]

Pozitivizme de yakın dönem âlimlerince önemli tenkitler yapılmıştır. Pozitivistlerin duyulardan başka bilgi vasıtası kabul etmeyip akla tam mânasıyla idrak kabiliyeti tanımadıklarını, ayrıca mebde ve meâd gibi konularda söz söylemeyi de abesle iştigal olarak gördüklerini öne süren İzmirli'ye göre, aslında hakikatlerini bilmediğimiz birçok şey vardır ve bunlar inkâr edilmez.[94] Auguste Comte'un (1798-1857) üç hal nazariyesi tarihî açıdan "mahirâne" bir tesbit olmakla beraber, normalde söz konusu üç saha birbirini nakzetmediği için birbirlerini ilga sebebi değil, birbirlerinin tamamlayıcısıdır. Nitekim Comte'un kendisi, ilk döneminde dinî unsurları tamamen ortadan kaldırmak hevesinde iken, daha sonra insanlık dini adı altında kendisi de yeni bir din ortaya çıkarmış, yani neticede vardığı nokta kendi üç hal nazariyesinde insan düşüncesinin en aşağı mertebesi kabul ettiği dinî yapı olmuş, böylece kendisi ile çelişmiştir.[95]

Comte'un bazı düşünceleri ile insanlık tarihini evrelere bölmesini Filibeli de "dâhiyâne" bulur. Ayrıca Comte'un Allah ve din inancını inkâr ettikten sonra kendi pozitivist dinini kurma ihtiyacını hissetmesinden bazı sonuçlar çıkarır. Birincisi, insanların en yanlış istikametlerde dahi belli bazı

90 Filibeli, *Maddiyûn Meslek-i Dalâleti*, s. 6-8.
91 Filibeli, *a.g.e.*, s. 13-14; materyalist ve pozitivistlerin eserlerinin meydanı tasfiye ile başladığını belirten Filibeli, bunların görüşlerini yayma metodunu iyi bir tesbitle şöyle anlatır: "Bugün fennin lüzum ve kıymeti kimse tarafından inkâr edilemediğinden öne fen ve tecrübe sürülerek, tecrübe haricinde kalan birtakım efkârı haiz olan meslekler, boş ve muzır gösterilir. Bu ilk hücumu müteakip, ...makbul bir felsefeden bahsedilir. Sonra da fen bol bol medh olunur, bu makbul felsefenin her düstur ve fikr-i fenne muvafık ve tecâribe mutâbık olduğu iddia olunur" (*a.e.*, s. 30).
92 Filibeli, *a.g.e.*, s. 37-38.
93 Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün mü?*, s. 1-4.
94 Filibeli de duyuların bize eşyanın hakikatlerini değil, eşyanın beynimizde oluşturduğu bir imajı sağlayabildiğini ve bunun yetersizliğini dile getirir (*Maddiyûn Meslek-i Dalâleti*, s. 22).
95 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 80-83; İzmirli, Hamilton ve Spencer gibi pozitivistlerin ise mutlakın mevcudiyetini, ancak bilinmezliğini iddia ettiklerini, bunun İslâm açısından mahzurlu olmadığını açıklar.

samimi ihtiyaçlardan uzak kalamayacağı gerçeğidir. Bu ihtiyaçların başında ilâh ve din fikri gelir. Diğeri ise, hiçbir akıl sahibinin hiçbir sûrette Allah'ı tam mânasıyla inkâr edemeyeceğidir. Bir insan kendi varlığını ve dışındaki varlıkları inkâr edemiyorsa bu varlıklara değişmeyen sonsuz bir temel ve sebep aramaktan kurtulamaz. Bu ihtiyaçlarını basit nesneleri tâzimle giderenler de bu yönden, Allah'ın varlığına bir delil teşkil ederler.[96]

Materyalizm ve pozitivizmin dışında İzmirli tarafından panteizm de eleştirilmiştir. Ona göre Allah ile âlemin başka başka olması gerekir, çünkü tecrübe ve gözlem, tabiatta cevherlerin çokluğunu ve onların şahsî farklılıklarını gösterir. Halbuki panteizm benlik ve şahsiyetlerin çokluğunu kabul etmez.[97]

Yakın dönemde ulûhiyyet ve tanrı düşüncesine karşı olan akımlara yapılan eleştiriler elbette yalnızca bunlardan ibaret değildir. Özellikle Buchner ve Heackel'in görüşleri tek tek ele alınarak bunlara cevaplar verilmiş, tahlile tâbi tutulmuştur. Bu dönemin âlimlerinin birinci bölümde temas edilen İslâm dünyasının materyalist/pozitivist düşünür ve aydınlarına oranla Batı'daki felsefî gelişmeleri daha yakından ve doğru olarak takip ettikleri görülmektedir.[98] Batıcı olarak adlandırılan aydınlar, Batı'da XIX. yüzyılın başında ve ortalarında etkili olan düşünceleri savunurken, bunların bütün imkânsızlıklara ve zor şartlara rağmen Henri Poincaré (1854-1912) ve Emile Boutroux (1845-1921) gibi çağdaşları olan tenkitçi düşünürleri tanımaları yukarıda özetlenen görüşlere sahip olmalarına katkıda bulunmuştur. Ayrıca İkbal'in Bergson (1859-1941), Whitehead (1861-1947) ve Einstein'ı (1879-1955) okuduğu da kaydedilmelidir. Ancak ulûhiyyet karşıtı akımlara yönelik ilgi ve tanımanın yakın dönem âlimlerinde de istenilen düzeye çıktığı söylenemez. İlgili başlıkta zikrettiğimiz birkaç kişinin dışında kalan diğer âlimler bu akımları ikinci elden takip etmişlerdir. Ancak yüzyılın başında çeşitli akımlara karşı gerek tanıma gerekse kabul veya reddetme yönünde görülen canlılık, çeyrek yüzyıldan sonra kaybolmuş, dolayısıyla XX. yüzyıldaki gelişmelerden İslâm âlemi uzun süre haberdar bile olmamıştır.

C) Nübüvvet

1. Nübüvvetin Muhtevası ve Gerekliliği

İlk dönemde bir kısım yabancı akımlar tarafından, dinin ikinci büyük esası olan nübüvvetin gereksizliğinin iddia edilmesi, diğer taraftan bazı dinlerde

96 Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün mü?*, s. 40.
97 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 172; İslâm düşüncesindeki "vahdet-i vücûd" görüşünü anlatmaya geniş bir yer ayırmasına rağmen (*a.e.*, II, 179-194) kendi değerlendirmesinde çekimser bir tavır takınır. "...ne itikad, ne inkâr etmemek, meseleyi Hakîm-i Allâm olan Cenâb-ı Hakk'a bırakmak" diye kanaatini bildirirken Allah ile âlemi birleştiren vahdet-i mevcûd görüşünü ise şiddetle reddeder.
98 Akgün, *Materyalizm'in Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, s. 500.

ona ilâhî bir vasıf atfedilmesi sebebiyle, nübüvvet kelâm ilminin de öncelikli konusu haline gelmiştir. Kelâmcılar bir yandan Berâhime diye adlandırılan grubun inkârına karşı nübüvvetin lüzum ve ispatı üzerinde dururken, diğer yandan İslâm'daki nübüvvetin ne olduğunu açıklamaya ve diğer dinlere karşı Hz. Peygamber'in nübüvvetinin doğruluğunu tescil etmeye çalışmışlardır. Berâhime'ye göre, akıl sahibi insanlara Allah'ın nebî göndermesi Allah'ın hikmetine uygun değildir. Ayrıca nebîlerin ilâhî bir mesaja gerçekten sahip oldukları ispatlanamaz.[99] Kelâm âlimleri de nübüvvetin gerekliliğini işlerken hasımlarına karşı aklî istidlâller ve tarihî gerçeklerden hareket etmişlerdir. Nübüvvetin ispatına doyurucu biçimde yer veren mütekaddimîn dönemi kelâmcılarının başında Mâtürîdî (ö. 333/944) ve Bâkıllânî (ö. 403/1013) gelir.

Hakikat ve saadeti elde etmede insan aklının kâfi gelmemesi ve insanlar arasında tarih boyunca ihtilâfların meydana gelmesinin bir öğretici ve uyarıcıyı zorunlu kılması, ayrıca insanların Allah ile nasıl münasebet kurup ne şekilde ibadet edeceklerini, amellerinin karşılığında ne alacaklarını kendi kendilerine bilememeleri, nübüvvetin lüzumu konusunda ileri sürülen başlıca aklî delillerdir. Vahyin beşer kelâmına benzememesi ve peygamberlerin gösterdikleri hârikulâde olaylar (mûcize), nübüvveti ispatta kullanılan deliller olmuştur.[100] Hz. Peygamber'in nübüvvetinin ispatı, kelâm literatüründe ayrıca müstakil "delâilü'n-nübüvve" türü eserleri çıkarmıştır. Bu eserlerin bir kısmında aklî ve sosyolojik istidlâl metodu kullanılmış, yani nübüvvete fert ve cemiyetin duyduğu ihtiyaç öncelikle vurgulanmıştır. Bazılarında ise nakil ve mûcizeler esas alınmıştır.[101] Hepsinde ortak olarak kullanılan delil Kur'an'ın eşsiz üslûbu ve i'câzıdır. Nitekim Selefiyye dahil, Hz. Peygamber'in en büyük mûcizesi olarak kelâm âlimleri her zaman Kur'-an'ı göstermiş, "İ'câzü'l-Kur'ân" adıyla müstakil bir telif türü de ortaya çıkmıştır.[102] Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat ederken, Kur'ân-ı Kerîm ve diğer hissi mûcizelerinin yanında onun sîreti, sahip olduğu ahlâkî meziyetler ve mükemmel şahsiyeti de kelâmcılar tarafından delil olarak kullanılmıştır.[103] Ayrıca diğer mukaddes kitaplarda kendisinden bahsedilmesi (tebşîrât), nübüvvetinin sıhhatine bir başka delil olarak gösterilmiştir.[104]

99 Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 126-127 ve 131-132; Mâtürîdî nübüvvet konusunda Berâhime'yi hedef almakla birlikte, diğer mevzulardaki üslûbunun hilâfına bu fırkanın ismini zikretmemiş, Ebû Îsâ el-Verrâk ve İbnü'r-Râvendî'nin şahsında görüşlerini reddetmiştir (*Kitâbü't-tevhîd*, s. 176-202).
100 Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 176-210; Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 126-187; Cüveynî, *el-İrşâd*, 257-266; Nesefî, *Tabşıratü'l-edille*, I, 443-467; Râzî, *Muhaşşal*, s. 214-216; a. mlf., *en-Nübüvvât*, Beyrut 1406/1986; Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 45-47.
101 Yavuz, "Delâilü'n-nübüvve", *DİA*, IX, 116; aklî ve tahlilî deliller kullanan "delâil" türü eserlere misal olarak bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîtü delâili'n-nübüvve*, I-II, Beyrut 1386/1966.
102 bk. Bâkıllânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, Beyrut 1406/1986; Kâdî Abdülcebbâr, el-*Mugnî*, XVI, 143-406.
103 Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 202-210; Nesefî, *Tebşıratü'l-edille*, I, 489-491; Râzî, *Muhaşşal*, s. 208.
104 Aydın, "Beşâirü'n-nübüvve", *DİA*, V, 549-550.

Mu'tezile, metotları gereği, Allah'ın insanlara doğruyu öğretmesi için nebî göndermesinin vâcip olduğunu iddia ederken, Ehl-i sünnet kelâmcıları bunun Allah için câiz olduğunu savunmuşlardır. Kelâm âlimleri ayrıca nebînin tebliğ görevi sırasında günah ve yanlışlardan korunduğunu (ismet), aksi takdirde vahyin sıhhatının tehlikeye düşeceğini vurgulamışlardır.

Yakın dönemde nübüvvet konusuna daha fazla önem verilmiştir. Nitekim Abduh ve Şiblî'nin eserlerinde nübüvvet bahsi en uzun bölümü teşkil etmektedir. Bir dine kendi özelliklerini kazandıran ve diğer ilâhî dinlerden ayıran şey, getirdiği vahiydir. Vahiyle gelen prensip ve hükümler açısından birbirinden ayrılan dinlerde tek başına bir tanrı inancı yeterli değildir. İnançların hayat formu haline gelmesi, benimsenmesi ve tatbik edilmesi gerekir. ortaya koyduğu değerlerin hayata geçirmesi ve uygulanabilmesi imkânının olmaması durumunda din bir kanaat ya da düşünceden ibaret kalır. Dolayısıyla yakın dönemdeki kelâmcıların nübüvvet konusunu ön plana çıkarmaları ve üzerinde durmaları yerindedir.

Bu dönemin âlimleri konuyu işlerken İslâm'daki nübüvvetin diğer dinlerden farklı ve üstün olduğunu vurgulamaya büyük önem göstermişlerdir. Meselâ birçok dinde peygamberler beşerî misyondan uzaklaştırılıp ulûhiyyetin bir nevi tezahürleri haline getirilirken, İslâm'da ise tam bir açıklık ve kesinlikle peygamberlerin hiçbirinin beşeriyet sınırının ötesine geçirilmediği (en-Nisâ, 4/172 el-En'âm, 6/50 el-A'râf, 7/188 Fussılet, 41/6) üzerinde özellikle durulmuştur.[105] Çünkü diğer bütün dinler nübüvveti rubûbiyyetin devamı ya da benzeri sayarken ikisinin arasına sınır koyma şerefini İslâm elde etmiştir. İslâm'ın bu konudaki hassasiyeti kelime-i şehâdette Hz. Peygamber'in risâletinin önüne kulluğunu koyup ilân etmesinde açıkça görülmektedir.[106] İslâm'daki nübüvvetin diğer dinlerden farklı olan bir başka özelliğine de dikkat çekilerek, İslâm'la nübüvvetin bir dönüm noktasına geldiği, yani zirvesine ulaşarak kendi varlığına son verdiği belirtilmiştir. Böylece akla daha geniş kapılar açılmıştır. Son nebîden sonra İslâm'da ruhbanlık ve dinî makamın olmaması ve Kur'an'da sık sık akletmeye referanslar yapılıp insan bilgisinin kaynakları olarak tabiat ve tarihin vurgulanması da yine aynı gayeyi, vahiy döneminin sona erişini ifade eder.[107]

Nübüvvetin mahiyetini Allah'tan gelen vahiyle beslenen beşerî bir müessese olarak gören klasik görüşe bu dönemin kelâm âlimleri çoğunlukla uymuşlardır. Ancak nübüvveti bir iç "meleke" ve "istidat"la irtibatlandıranlar da olmuştur. Nübüvvetin rastgele bir insana değil, bazı kabiliyetlere sahip ve belli bir eğitimden geçmiş kimselere geleceği konusunda İbn Hazm, Gazzâlî, Râzî ve Şah Veliyyullah'a dayalı açıklamalar yaptıktan sonra Şiblî, kendi

105 Şiblî, *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, s. 118-119.
106 Şiblî, *a.g.e.*, s. 119-120.
107 Iqbal, *The Reconstruction*, s. 101.

görüşünü şöylece temellendirmiştir: Allah bazı insanlara özel kuvve ve yetenekler ihsan eder ki bu kuvveler bazı insanlarda hiç bulunmaz. Bu ruhanî kuvveler içinde bir tanesi vardır ki buna "kuvve-i kudsiyye" veya "meleke-i nübüvvet" adı verilir. Bu kuvve nefis terbiyesi ve ahlâk temizliği ile ilgilidir. Buna sahip olan kişi diğer insanları da kendi tesiriyle olgunlaştırır. Bu şahıs hiç kimseden tâlim ve terbiye görmediği halde eşyanın hakikati kendisine açılır. Hiç kimse bundan dolayı nübüvvetin gerçekliğini inkâr edemez. Nitekim peygamberler okuyup yazmaları dahi olmadan ya fesahat, belâgat, şiir ve hitabette, ya da sanat, hüner, keşif ve icatta yüksek dereceler elde etmişlerdir. Meselâ Hz. İbrâhim, İsâ ve Muhammed rehberlik ve telkin yoluyla dünya tarihini değiştirmişler, ahlâk felsefesinde de Eflâtun ve Aristo'yu aşan prensip ve metotlar ortaya koymuşlardır.[108]

Akılcı yorumları ve modern bilimci görüşleriyle tanınan Seyyid Ahmed Han da

> "Ben nübüvveti tabii bir şey kabul ediyorum. Peygamber daha annesinin rahminde iken peygamberdir. Doğunca peygamber olarak doğar, ölünce peygamber olarak ölür... Nübüvvet diğer insanî melekeler gibi bir melekedir ve kimde bulunursa o kişi peygamber olur"[109]

diyerek nübüvvetin gaybî yönünü âdeta ortadan kaldırır. Vahyi de beşerî kapasite ile ilişkilendirir. Görüşleri üzerinde doktora çalışması yapan C. W. Troll'un da kabul ettiği üzere Seyyid Ahmed nübüvvet konusunda felâsifenin görüşünü kendine has bir üslûpla yeniden canlandırmış, klasik kelâm öğretisinden ayrılmıştır.[110] Çünkü ona göre Allah ile peygamber arasında nübüvvet melekesinin dışında mesaj iletecek başka bir vasıta yoktur. Peygamberin kalbi bizzat ilâhî tecellîlere bir ayna ve vasıtadır. Âyette geçen (el-Bakara 2/97) Cebrâil kelimesi Allah'ın peygamberlerde yarattığı melekenin adıdır. Zira Kıyâme sûresinin 17-19. âyetleri, vahiyde bir vasıtanın bulunmadığına delildir.[111] Buna göre Kur'an'ın gönderilmesinde herhangi bir bilinmezlik yoktur, Tevrat'ın indiği Sînâ çölü, burada Hz. Peygamber'in kalbi, yazıldığı tabletler ise müslümanların kalbidir.[112]

Bu görüşlere karşı çıkan Reşîd Rızâ'nın seslendirdiği karşı tarafa göre, vahyi dışarıdan peygambere ilkâ edilen bilgi şeklinde değil de, o şahsın kendi

108 Şiblî, *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, s. 89-90; Mehr Afroz Murad'ın değerlendirmesine göre peygamberliğin tabiatı konusunda her ne kadar Şiblî, Seyyid Ahmed Han gibi tabii bir din tasviri peşinde değilse de hümanist bir yaklaşım içindedir (bk. *Intellectual Modernism*, s. 43-44).

109 S. Ahmad Khan, "On the Mode and Nature", s. 280-281; S. Iqbal, *Islamic Rationalism in the Subcontinent*, s. 163.

110 Troll, *Sayyid Ahmad Khan*, s. 193; Filibeli de "hasse-i nübüvvet, fıtratı beşerde meknûz ve mebâdî halinde bir isti'dâd-ı umûmî olup bir hâlet-i kemâl ile ona mazhar olan zevât-ı mümtâze bilfiil nebîdir" diyerek benzer bir yaklaşım içine girer (*Üss-i İslâm*, s. 44).

111 Sayyid Ahmad Khan, *a.g.m.*, s. 282-283; Râzî'den vahyin gönderiliş şekli ile ilgili pasajları naklettikten sonra buna katılmadığını belirten Seyyid'e göre vahyi alabilmesi için, Allah neden peygamberlerde bir meleke yaratmasın ve önce Cebrâil'e dinlettirip onun vasıtasıyla peygambere iletsin? (*a.e.*, s. 279-280); ancak burada Seyyid'in Şûrâ suresi 51. âyeti göz ardı ettiği anlaşılmaktadır.

112 Sayyid Ahmad Khan, *Life of Muhammed*, s. 207.

iç duygu ve ilhamları ile izah etmek doğru değildir. Nübüvveti bu şekilde açıklayanların amacı aslında gayb âlemini inkâr etmektir.[113] Çünkü nübüvvet kesbî değildir ve peygamber nebî olacağını önceden bilmediği gibi bu amaç için kendini hazırlamamıştır.[114] Bu görüş, Allah-insan ilişkisinin en önemli boyutunu teşkil eden vahyi ve onun aracısı nebîyi bütünüyle rasyonelleştirme ve dinî/gaybî bir olguya felsefî bir söylem yükleme çabalarından daha doğru ve isabetli bir yaklaşımdır. Çünkü nübüvvetin bir kapasite (meleke) olması, onu anlamaya çalışan XX. yüzyıl insanında bulunmayan ve bulunmayacak bir kapasite olacağına göre, ondaki gayb âlemi ile bağlantının keyfiyetini hiçbir zaman çözmez. Bu izahın Batı rasyonalitesinin fazlaca etkisinde kalan bazı âlimlerin entelektüel tatmin talebini kısmen karşılaşsa da dinî bağlayıcılık ifade etmesi mümkün değildir.

Nübüvvetin mahiyeti ile ilgili hem geleneksel hem de Batı'nın pozitif ve rasyonel düşüncesinin etkisinde bu tür farklı yaklaşımların yanında yakın dönemdeki âlimler daha çok nübüvvetin gerekliliği konusuyla meşgul olmuşlar, nübüvvete duyulan ihtiyacı ispatlamaya çalışmışlardır. Şiblî nübüvvete ilk dönemde yapılan itirazları, Fahreddin er-Râzî'nin *el-Metâlibü'l-ʿâliye* adlı eserinden naklen şöyle sıralar: 1. Peygamberlerin öğrettikleri akılla da elde edilebileceği için nübüvvete ihtiyaç yoktur. Nitekim birçok filozof ve düşünür vahiy ve ilham almadan aynı konularda gayet güzel açıklamalar yapmışlardır. 2. Peygamberler önceki peygamberlerin şeriatlarını neshettiklerine göre önceki kavimlerin yanlışa mecbur edilmiş olması ve o insanların dinleri uğruna savaşlara girmeleri haksızlıktır. 3. Dinin hedefi Allah'a iman ve iyi amel olduğuna göre nübüvvete inanmadan da bu gerçekleşebilir. 4. Yahudilik'te tecsîm, Hıristiyanlık'ta teslîs, Zerdüşt inancında tesniye ve İslâm'da kader konularındaki çelişkiler gibi, her peygamberin dininde itiraz edilebilecek hususlar bulunmaktadır.[115]

Bu itirazlara karşı ileri sürülen başlıca argüman şudur: İnsan aklı iyi ile kötüyü, güzel ile çirkini ayırabilme kapasitesine sahip olmasına rağmen tek başına kişiyi saadete ulaştıramamaktadır. İnsanlar hem dünya hem de âhirete yönelik söz konusu saadetin elde edilmesinde ve ulaşamayacakları bazı konularda bilgilenmede bir yol gösterici ve rehbere muhtaçtır. Bu rehber ancak ilâhî naslar vasıtasıyla yakinî bilgiye sahip bulunan peygamber olabilir. İnsanlar ne kadar akıllı olurlarsa olsunlar nübüvvet nûrundan müstağni kalamazlar.[116] Abduh nübüvvete duyulan ihtiyacı kısaca iki ana madde ile formüle etmek ister. Bunlardan birincisi, bütün büyük dinler ve filozoflar

113 Reşîd Rızâ, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 43.

114 Reşîd Rızâ, *a.g.e.*, s. 75-76.

115 Şiblî, *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, s. 66-67. krş. Râzî, *el-Metâlibü'l-ʿâliye*, VIII, 87-92; Şiblî Kur'an'la ilgili itirazı tercüme etmeksizin ayrıca aktararak (krş. Râzî, *a.e.*, VIII, 91) böyle bir suçlamanın yapılmış olduğunu ve Selef büyüklerinin bu iddiaları serdettiğini belirtir. Şiblî kendi zamanındaki âlimleri bu tavırdan uzaklaşıp ve düşmanın hücumuna karşı âdeta gözleri kapatma telkininde bulunmakla suçlar.

116 Abduh, *Risâle*, s. 76-80; İzmirli *el-Cevâbü's-sedîd*, s. 29-34.

tarafından insanda bulunduğu kabul edilen "bekâ" isteği, diğeri de insanların cemiyet halinde yaşayabilmesi için muhtaç oldukları ahlâk, fazilet ve yüksek değerlerdir.[117] Allah'a iman, O'nu yüceltme ve O'na şükretme gerekliliğinin, hatta âhiret ve şeriatın bazı filozof ve düşünürler tarafından akıl yürütmelerle anlaşılıp tesbit edilebildiği, dolayısıyla nübüvvete gerek kalmayacağı tezine karşı, bu dönemdeki bazı kelâm âlimleri felsefî sistemlerin nübüvvetin fonksiyonlarını icra edemeyeceği görüşünü ileri sürmüşlerdir. Çünkü vahiy, kaynak, doğruluk ve tesir bakımından beşerî bilgi ve fikirlerin çok üstünde bir seviyededir. Filozofların görüşleri eksik olduğu gibi anlaşılmaları da zordur, ayrıca muhtevalarında ibadet ve bağlanma yoktur.[118]

Nübüvvetin gerekliliğinin ispatı konusunda en büyük delil olarak, Hz. Peygamber'in uygulama ve başarılarını da gösteren bu dönemin kelâmcıları, onun herhangi bir dinî veya felsefî eğitim görmeden ve kimse ile temas kurmadan ilâhiyyât, meâd, görgü kuralları ve medeniyet ilkeleri hakkında hiçbir filozof, kanun koyucu ve liderin ortaya koyamadığı incelikleri bir hayat tarzı olarak sunmasını öne çıkarırlar. Ayrıca onun, cehalet, vahşet ve zulüm içinde boğulan bir toplumu ahlâk ve fazilette zirveye çıkararak yaşama biçimlerinde bir devrim yapmasını da inkâr edilemeyecek bir gerçek olarak gösterirler.[119] Bu sebeple bizzat peygamberlerin pratik hayatları, yaptıkları ve yaptırdıkları, nübüvvetin ispatı için teorik açıklamalara ihtiyaç bırakmayacak müşahhas ispat delilleridir. Fıtrat-ı selîm sahibi bir insan peygamberin söz ve uygulamalarını lüzumsuz araştırma ve istidlâl ihtiyacı duymayacak şekilde benimser, kendiliğinden ona yönelip doğruluğuna inanır. Mevlânâ'nın dediği gibi, susuz bir kişi veya aç bir bebek kendisine sunulan su veya sütü soruşturmadan, ispat istemeden hemen alacaktır.[120]

Buna göre yakın dönemde nübüvvet problemi ilk döneme yakın bir metotla ele alınıp klasik mirasın üzerine çok fazla bir katkı yapılamamışsa da, konuya yeniden gereken önem kazandırılmış, müteahhirîn dönemindeki durumuna nazaran kelâmın aslî meselesi konumuna getirilmiş, İslâm'daki

117 Abduh, *Risâle*, s. 89 vd. krş. Emin, "Risâletü't-tevhîd li-Muhammed Abduh", s. 773.

118 Reşîd Rızâ, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 15. Abduh ve Rızâ'nın Hz. Peygamber'in nübüvveti konusundaki görüşleri üzerinde bir makale çalışması yapılmıştır (bk. Saferta, "The Prophethood of Muhammad in the Writings of Muhammad Abdu and Rashid Rıda", s. 11-29).

119 Şiblî, *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, s. 113; Harpûtî, *Tenkîhü'l-kelâm*, s. 300-301; İzmirli, *el-Cevâbü's-sedîd*, s. 40-45; İkbal, Hz. Peygamber'den önce ve sonra insanlığın durumunu mukayese ederek bir peygambere olan ihtiyacı açıkça ortaya koyar (*Rumûz-i Bîhodî*, s. 20-21). İzmirli de eserinin giriş kısmında, Hz. Peygamber'in nübüvveti konusunu işlerken onun hayat ve ahlâkını delil olarak kullanacağını haber verir (*Yeni İlm-i Kelâm*, I, 17).

120 Şiblî, *a.g.e.*, s. 90-92; Şiblî bu görüşü için ayrıca Gazzâlî'ye de atıfta bulunur (krş. *el-Munkızu mine'd-dalâl*, s. 54). Filibeli'ye göre de "Risâlet için uzun delillerin serdi boştur. Lüzûm-i risâletin tabiî delili, enbiyânın saha-i tarihte iştigal ettiği mevkidir. Benâberîn binlerle senedir, ekseriyet-i uzamâ-i beşeriyetin onlara ittibâ ve tekrîmâtı gibi bir emr-i vâki-i tarihî karşısında delil aramak lüzumsuz bir külfettir" (*Üss-i İslâm*, s. 42).

nübüvvetin diğer dinlerden çok farklı olduğu öne çıkarılmıştır. Bu haliyle diğer konularda olduğu gibi, yakın dönem kelâmcılarının problemi enine boyuna ortaya koymak, spesifik çalışmalar yapmak ve çözümlere ulaşmak yerine, çeşitli açılardan yaklaşım yaparak sonraki araştırmalar için ilk adımı attıkları söylenebilir. Batı'daki modern bilim ve felsefe hareketinin XVIII ve XIX. yüzyıllarda nübüvvet ve vahyi dışlayan akımları doğurması, oradan etkilenmeye başlayan İslâm dünyasını bir yandan dinî tabiileştiren deizm ve pozitivizm gibi cereyanlarla, diğer yandan Hıristiyanlığın oldukça farklı nübüvvet anlayışı ile karşı karşıya getirmiştir. Bu durum müslüman âlimlerin Allah'ın varlığı kadar nübüvvet konusu ile de meşgul olmalarına yol açmıştır. Bu dönemde gayretler büyük oranda nübüvvetin gerekliliğini ve ona duyulan ihtiyacı göstermeye sarfedilmiştir. Şiblî Nu'mânî ve Seyyid Ahmed Han gibi Hint kelâmcılarının nübüvveti fıtrî ve doğuştan bir meleke şeklinde rasyonalize edip, asrın pozitivist zihniyetine kabul ettirme gayretleri, bilim ve aklı efsaneleştirme eğiliminin o dönemde sebep olduğu bir hata olarak telakki edilebilir. Nübüvvetin ispatı meselesinin hemen hemen ittifakla aklın yetersizliği ve tek tek akılların sebep olduğu ihtilâfların üzerinde bir yol gösterici ve yönlendirici ihtiyacı üzerine bina edilmesi ise isabetlidir. Bilim ve aklın yönlendirmesinde geçirilen bir dönemin sonunda, başta Batı olmak üzere dünyanın bugün daha büyük problemlerin içinde bulunması, bu istidlâlin doğruluğunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Nebîlerin ve özellikle Hz. Peygamber'in pratik başarılarının ortaya konması ve insanlık tarihinde onların bırakacağı boşluğun hiçbir filozof, idareci ve gücün dolduramayacağı gerçeği bir diğer önemli tesbittir.

2. Mûcize ile İlgili Görüşler

Mûcize, nübüvvetin ispatı için klasik kelâm kitaplarında en fazla kullanılan delil olmuştur. Bâkıllânî (ö. 403/1013) *el-Beyân* adıyla mûcizenin mahiyeti, nübüvvete delil oluşu ve benzeri olaylardan farkını ortaya koyan müstakil bir eser telif etmiştir. Bir şeyin mûcize sayılabilmesi için, "hârikulâde" niteliği taşıması, yani mevcut tabiat kanunlarına uymayıp normal şartlarda imkânsız olması, ayrıca bir peygamber vasıtasıyla ve benzerini yapma konusunda meydan okunarak (tehaddî) vuku bulması gerekir. Mûcizeler insan gücünün dışında gerçekleşen olağan üstü hadiseler olduğu için, Allah'ın fiilidir. Mûcizeleri hissî ve mânevî ayırımına tâbi tutan kelâmcılar, Hz. Peygamber'in en büyük mûcizesinin Kur'an olduğu konusunda ittifak halinde olup, bu hususta "i'câzü'l-Kur'ân" eserleri yazmışlardır.[121]

121 Bâkıllânî, *el-Beyân*, s. 8-70; a. mlf., *İ'câzü'l-Kur'ân*, s. 39-56; Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, s. 170-174; Kıvâmüddîn Mankdîm, *Şerhu uşûli'l-hamse*, s. 568-572; a. mlf., *el-Mugnî*, XVI, 407-433; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 273-278; Nesefî, *Tebşıratü'l-edille*, I, 468-472; Râzî, *Muhaşşal*, s. 207-216; a. mlf., *en-Nübüvvât*, s. 105-140; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, s. 327-338; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 421-426; Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 46-47.

Yakın dönem kelâm eserlerinde mûcize konusuna farklı bakış açıları ile yaklaşıldığı göze çarpmaktadır. En başta mevcut tabiat kanunlarının hilâfına bir mûcizenin imkânı ve aklen cevâzı ile ilgili olarak bazı görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Muhammed Abduh, Reşîd Rızâ ve İzmirli İsmail Hakkı'ya göre mûcize aklen imkânsız değildir. Çünkü mevcut tabiat kanunlarına muhalif bir hadisenin meydana gelmesinin muhal olduğuna dair bir delil yoktur. Tabiat kanunlarına aykırı olarak vuku bulan hadiseleri, (bilmediğimiz) başka bir tabiat kanununa bağlamaya da ihtiyaç bulunmamaktadır. Mevcut bütün tabiat kanunlarını koyan güç, kâinatı yaratan Allah olduğuna göre, O'nun olağan üstü olaylar için daha önce koyduklarından farklı yeni kanunlar vazetmesi imkânsız olmamalıdır.[122]

Kâinatta değişmeyen bir sünnetullah ve nizam bulunmaktadır.[123] Tabiat kanunları ezelde Allah tarafından takdir edilmiş bir "sünnet-i ilâhiyye"-dir. İlâhî sünnet Allah'ın umumi hikmeti sebebiyle değişmeden ve bozulmadan korunmuştur. Ancak Allah'ın özel gayelerle bunları değiştirmesi aklen câizdir. Çünkü normal şartlarda tabiat kanunları değişmez olmakla birlikte bu durum zaruri değil mümkündür. Yani kesin ve mutlak değil farazî bir zorunlulukları söz konusudur. Nitekim Batılı filozofların bir kısmı meşhur fizik kanunlarına bile şüphe gözüyle bakarken, bazıları hiçbir kanunun sürekli doğru olmayacağını iddia etmektedir. O yüzden modern felsefede de hissi mûcizelere yer bulunduğu ve asla muhal görülmediği anlaşılmaktadır.[124] Söz konusu âlimlere göre Allah'ın kudret ve dilemesinin, O'nun tabiat için koyduğu kanunlarla kayıtlı olmaması gerekir, aksi takdirde âlem kendi başına işleyen bir saat veya makine durumuna düşer. Yaratıcıyı inkâr eden materyalistler ve mekanizm nazariyesi ile onu "illet-i fâile" olarak isimlendiren diğer bazı felsefeciler bu konuda hiçbir delile sahip değillerdir. Ayrıca Batı'da bu görüşe karşı olan düşünürler de mevcuttur.[125] O halde, sünnet ve kanunların, onları vazedip düzenleyen kudrete hâkim olmaması gerektiği, daha sağlam bir görüştür. Kaldı ki, gayb âlemi hakkında böylesine mutlak bir mûcize nefyi ile hükmetmek ilmî değildir.[126]

Buna karşılık Şiblî Nu'mânî ise eserinde en uzun bölümü mûcize konusuna ayırarak farklı bir görüşü savunur. O, öncelikle Eş'arîler'in yüzeysel ve zâhir ehli olarak nitelendirdiği kesimine nisbet ettiği mûcize üzerine kurulu yaygın nübüvvet tarifine karşı çıkar. Şiblî bu iddiasını desteklemek üzere Râzî'ye ait *el-Metâlibü'l-'âliye* adlı eserin nübüvvet bölümünden nakiller yapar. Buna göre nübüvveti kabul edenler iki gruba ayrılır: Birinci grup

122 Abduh, *Risâle*, s. 84-85. krş. Adams, *Islam and Modernism*, s. 160; aynı görüş için ayrıca bk. Cisr, *el-Huşûnü'l-Hamîdiyye*, s. 43.
123 Abduh, *a.g.e.*, s. 175.
124 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 242-244 ve II, 46. İzmirli'nin mûcizeler hakkında yaptığı tasnif için bk. *el-Cevâbü's-sedîd*, s. 37-38.
125 Reşîd Rızâ, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 135-136.
126 Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, I, 315.

mûcizenin peygamberin sıdkına delâlet ettiği görüşündedir ve bunlar çoğunluğu oluşturmaktadır. İkinci grubun görüşü ise itikad ve amellerde hak ve doğrunun ne olduğunun önceden bilindiği, daha sonra hakka çağıran kişinin (nebî) sözlerinde bu hakikatler görülünce, onun sadık ve uyulması gereken bir peygamber olduğunun anlaşıldığı yönündedir. Şiblî, Râzî'nin ikinci görüşü akla daha yakın ve Kur'an'a daha uygun gördüğünü, onun eserinden konu başlıkları nakledereк göstermeye çalışır.[127]

Şiblî'ye göre Allah'ın koyduğu âdetin bozulması ve mûcizenin "hârikulâde" olması fikri doğru değildir. Bu durumda bir şeyin illetsiz ve sebebi olmadan meydana gelebileceği anlamı çıkar.[128] Bu aynı zamanda mâlulü olmayan bir illetin varlığı anlamına da gelir. Ayrıca hârikulâde şeylerin peygamberlere mahsus olduğu görüşü de itiraza açıktır. Meselâ Eş'arîler hem büyü ve sihir ile insanın merkep, merkebin de insan suretine girebileceğine inanırlar hem de bunların hârikulâde olamayacağını iddia ederler.[129] Eğer bazı peygamberlerin ateşte yanmaması, taştan su çıkarması hârikulâde olaylar ise, büyücülerin -Eş'arîler'in kabul ettiği gibi- bir insanı uçurmaları, merkep yapmaları, yerden su çıkarmaları, eşyayı canlandırmaları neden hârikulâde olmasın? Bu sonuncular hârikulâde kabul edilmiyorsa o zaman peygamberlerin maddî mûcizeleri de tabiat üstü hadiseler olarak telakki edilemez.[130] Bu durumda mûcize için tek ihtimal kalıyor, o da bilinmeyen gizli bir sebeple ve ilâhî kanun çerçevesinde vukua gelmiş olmasıdır.[131] Nitekim âlemdeki sebepler zinciri üzerinde derinlemesine inceleme yapılıp hakikat daha iyi araştırıldığı takdirde, konu daha iyi anlaşılacak ve söz konusu zincirin fıtrat, sünnetullah ve halkullah olduğu görülecektir. Kaldı ki, İslâm fırkaları içinde yalnızca Eş'arîler bu zinciri inkâr etmiştir.[132] Ayrıca bir olayın tabiat üstü sayılıp sayılmaması konusunda onu nakledenlerin yanılma ihtimali göz önüne alınmalı meselâ İbn Hallikân naklediyor diye bir hadiseye hemen kesin gözüyle bakılmamalıdır.[133]

127 Şiblî, *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, s. 56-57 ve 79-80; krş. Râzî, *el-Metâlibü'l-'âliye*, VIII, 103; Şiblî'nin bu eserinin nübüvvet ve mûcize ile ilgili bölümü C. W. Troll tarafından notlar ilâve edilerek İngilizce'ye çevrilmiştir (bk. Troll, "The Fundamental Nature of Prophethood and Miracle", s. 90-115).
128 Şiblî, *a.g.e.*, s. 61.
129 Şiblî burada bir büyücünün peygamberlik iddia etmesi halinde Allah'ı ona verdiği bu gücü yok edeceği ve bir daha sanatını icra edemeyeceği görüşünün yetersiz ve gayri mâkul olduğunu söyler.
130 Şiblî, *a.g.e.*, s. 62.
131 Şiblî, *a.g.e.*, s. 63.
132 Şiblî, *a.g.e.*, s. 72. Şiblî, mûcizelerin muhtevası konusunda Eş'arîler'in dışındaki bütün mezhep ve şahısların kudret kanunları hilâfına hiçbir olayın meydana gelmeyeceği görüşünde olduklarını savunur. Şiblî'nin yukarıda saydığı örnekler dahil, Eş'arîler'in tabiat kanunlarının zorunsuzluğu ve olağan üstü her şeyin imkânı konusundaki görüşleri için bk. Râzî, *el-Metâlibü'l-'âliye*, VIII, 35-36 ve 38.
133 Şiblî, *a.g.e.*, s. 72-73; Mûcizenin câri tabiat kanunları haricinde ve üstünde olmadığı ve nübüvvetin ispat şartı da bulunmadığı düşüncesi üzerinde ısrar etmekle birlikte, Şiblî, "fırka-i cedîde" ve "aydınlar" diye nitelendirdiği kimselerin (muhtemelen Seyyid Ahmed Han ve Aligar ekolünü kastediyor), bütün bu olayları hemen te'vil edip Kur'an'da mûcizelerin yer almadığını söylemelerini tasvip etmez. Zira Kur'an ve diğer semavî kitaplarda olağan dışı hadiselerden bahsedilmekte olup, bunlar inkâr edilemeyecek kadar açıktır. Muasırların bu âyetlerle ilgili olarak yaptığı te'viller Arapça'ya vâkıf olmayanları ikna edebilirse de Arapça'da mâhir olanlar bu te'villerde hiçbir fayda ve orijinallik bulmazlar.

O yüzden Şiblî, Allah tarafından takdir edilen tabiat kanunlarının değişmeyeceğini peşinen kabul etmekle, bir şeyin tabiat kanunu olup olmadığı konusunda yanlışlıklar olabileceğini düşünür ve her nakledilen şeyin hemen tabiat kanunu olarak öne sürülmemesini ister. Bu amaçla o, şu soruyu sorar: Acaba bütün tabiat kanunlarını keşfedip onları tamamen anlayabilmiş miyiz? Tabiat kanunu olarak bildiğimiz şeyler gerçekten tabiat kanunu mudurlar? Yeni ilmî ve tecrübî çalışmalar daha önce bilinmeyen binlerce tabiat kanunu ortaya çıkarmıştır. Meselâ Hint dervişlerinin uyguladığı ve mûcize olarak bilinen bayıltma ameliyesinin, aslında iradeyi kontrol altına almaktan ibaret olduğu ortaya çıktı. Eskiden mûcize kabul edilen bazı şeylerin de elektrik gücünden kaynaklandığı görüldü.[134] Şiblî, daha sonra Avrupa'daki tıbbî mûcizelerden, Batılı bilginlerin psikanaliz çalışmaları ve spiritüalist faaliyetlerden örnekler verir.[135]

Buna göre Şiblî, tabiat kanunlarına aykırı olayları aklın kabul etmeyeceği konusunda mûcize inkârcıları ile birleştiği halde Kur'an'da geçen olağan üstü olayların akla aykırı olduğu görüşlerine katılmaz. Bunların zamanla meydana gelecek hadiseler ve bilimsel keşiflerle gün ışığına çıkacağını kabul eder. Buna karşılık Seyyid Ahmed Han, hadislere dayalı mûcizeleri genellikle reddeder, Kur'an'da diğer peygamberlere nisbet edilenleri de büyük zorlamalarla te'vil etmeye çalışır.[136] Tabiat kanunlarının varlığı, etkinliği ve değişmezliğini kabul etmenin Tanrı'yı dışlayan ateizm şeklinde anlaşılmaması gerektiğini, canlı cansız bütün varlıkların aşkın ve mükemmel bir varlık olan Allah'a, yani sebeplerin ilk sebebine (causa causarum) dayandığını savunur.[137] Buna göre Şiblî ile Seyyid Ahmed Han'ın yaklaşım ve gaye farklılıklarına rağmen, mûcizelere dayanma eğilimini zayıflatmak ve temelde bilimsel düşünceyi teşvik etmek noktasında birleştikleri anlaşılmaktadır.[138]

134 Şiblî, *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, s. 101-102.
135 Şiblî, *a.g.e.*, s. 103-108.
136 Seyyid Ahmed'in "mîrac" ve "şakk-ı sadr" mûcizeleri ile ilgili görüşleri için bk. *Life of Muhammed* s. 339-373; Seyyid, Hz. Mûsâ'nın Kızıldeniz'i yarması ile ilgili âyette geçen "darabe" fiilinin burada, vurmak anlamına değil, Arapça'daki "darabe fi'l-arz" ifadesine benzer olarak denizde gitmek veya hızlanmak mânasına geldiğini savunur (Abduh da mûcizeyi kabul etmeyenlerin bu olayı med-cezirle izah ettiklerini nakleder (*Tefsîrü'l-Menâr*, I, 315). Yine Hz. Yûnus'un balık tarafından yutulduğu şeklinde anlaşılan âyette kullanılan "iltakame" kelimesi ağza almak mânasındadır. Yutmak anlamına Arapça'da "ibtalaa" sözü kullanılır. Dolayısıyla ilgili âyette herhangi bir hârikulâde olaydan bahsedilmemektedir. (*Tefsir* ve *Usûl* 'den naklen Baljon, *The Reforms*, 89).
137 Sayyid Ahmad Khan, *Life of Muhammed*, s. x. Mûcizeye kapıları kapatmak isteyen Seyyid Ahmed Han Kur'an'da şeklî ve edebî mûcizeyi de kabul etmez. Ona göre, Kur'an'ın i'câzını dil ve edebiyatına indirgemek zayıf bir argümandır. Her ne kadar Kur'an'ın "fesâhat ve belâgat"ı eşsiz ise de Kur'an'ın asıl üstünlük ve fevkalâdeliği onun aynı zamanda hem dâhi insanlara hem halka rehberlik yapabilmesi, "hidayet" kaynağı olabilmesidir. Bu şekilde başka bir kitap yoktur. ("Lecture on Islam", 326-327; krş. Dar, *Religious Thought*, 234).
138 Murad, *Intellectual Modernism*, s. 41. Mûcize konusunda Şiblî'nin görüşlerinin Seyyid'e yakınlığı ve benzerlikleri konusunda ayrıca bk. Troll, "Reason and Revelation in the Theology of Mawlana Shibli Nu'mani (1857-1914)", s. 23-24.

Tabiattaki sebeplilik ilkesine vurgu yapılarak sebep ve sıra dışı bir olayın imkânsızlığı üzerinde söz konusu Hint âlimleri tarafından bu şekilde ısrarla durulmasında o dönemde karşılaştıkları Batı bilim anlayışının tesiri olduğu şüphesizdir. Nitekim yukarıda temas edildiği gibi bu kişiler nübüvveti manevi bir olgu yerine bir meleke şeklinde kabul etmişlerdir. Din adına uydurulmuş hurafelere tepki olarak mûcizenin varlığını inkâr etmek ya da onu rasyonelleştirmekle bir netice elde edilmez. Çünkü o takdirde Tanrı'nın kendisine, yani mâhiyeti ve özelliklerine de maddî bir izah getirmek gerekir. Katı bir determinizm, tabiatta ilâhî bir müdahaleyi kabul etmeyen deizmi sonuç verir. Allah'ın kendi koyduğu işleyişi istisnâî olarak değiştirme kudreti ve bunun gerçekleşmesi söz konusu işleyişi inkâr anlamına gelmez. Önemli olan dini bütünüyle hârikulâde olaylara indirgememek onun mâna ve mesajını göz ardı etmemektir. Nitekim aşağıda görüleceği gibi hissî mûcizenin dinde çok önemli bir yer işgal etmediğini düşünen diğer yakın dönem kelâmcıları bunun yanında mûcizelerin inkâr ya da te'vilini de uygun görmemişlerdir. Meselâ Abdüllatif Harpûtî'ye göre,

> "Tabiiler (tabiatçılar) kâinattaki bütün hâdisâtı ilel ve esbâb-ı maddiyeye isnad etmek itiyâdında bulunduklarından mûcizelerin birçoklarının vukuunu inkâr ile vukuunu itiraf ettikleri bazı mûcizelerin dahi sebeb-i maddîleri olduğunu, ve mezkûr sebeb-i maddîleri peygamberlere mâlum olduğundan esbâb-ı mezkûre ile mûcizeleri istihsal etmişlerse de, fenn-i tabîatta henüz keşfolunmadığı cihetle bizce de mechul olduğu gibi, cemaatlerine dahi esbâb-ı mezkûre mechul bulunduğunu ve zâhir ve hale nazar ile mûcize zannettikleri, hakikatte mûcize olmadığını za'm ve iddialarına ve ihtimâl-i mezkûra mebnî mûcizelerin sıdk-ı enbiyâya delâletleri kat'î olmaz, derler ve avâm-ı nâsın zihinlerini galata düşürmek kasdıyla bazı mûcizelere bazı esbâb-ı gayr-ı münâsibe zikr ederler. ...ve bu gibi esbâb ve ihtimâlât-ı vehmiyye ile mu'cizât-ı mezkûrenin hakâik-ı bâhiresini setr etmek isterler."[139]

Mûcizenin itikaddaki yeri konusunda Abduh, Reşîd Rıza ve İzmirli yine klasik anlayışa yakın bir çizgi takip ederler. Buna göre bir kişi peygamberliğini ilân edip bunu mûcize ile delillendirse ona iman etmek vâcip olur. Mûcize, peygamberin peygamberliğine karşı gelme ve inanmama durumunda meydana gelebilir ve bu durumda onu gösteren kimsenin peygamber olduğuna delil teşkil eder. Allah'ın, peygamberlik iddiasında bulunan bir yalancıya mûcize gösterme imkânı sağlaması ise muhaldir. Çünkü o zaman yalancıyı tasdik etmiş olur. Sihir ve benzeri şeyler daima mevcut şartlarda mümkün olan şeylerdir ve mûcizelere benzemezler, onlarla kıyaslanamazlar.[140] Allah mûcizeleri peygamberlerinin doğruluğuna delil kıldığı gibi, onlar yoluyla hem tabiatın kendi iradesine bağlı bulunduğunu, hem de insanlara

139 Harpûtî, *Tenkîhu'l-kelâm*, s. 276-277, dn. 4.
140 Abduh, *Risâle*, s. 84-86.

gerçekleşmesi uzak görünen şeylere ulaşmanın muhal olmadığını öğretir.[141] O yüzden mûcize "sıhhat-ı nübüvvete delâlet eden alâmetlerden biri"dir.[142]

Şiblî ise, mûcizenin, delil oluş yönüyle itirazlara hedef teşkil ettiğini öne çıkarıyorsa da, vuku bulduğu zamanda yaşayan insanları bağlayacağını söyler. Sonraki nesillerin rivayet yoluyla bilgi sahibi olmaları imkân dahilinde görünmekle birlikte, bu sefer rivayetlerin kesinlik ifade edip etmedikleri sorusu karşımıza çıkar.[143] Ona göre

> "Eğer hârikulâde şeyler göstermek peygamberlik delili ise, o takdirde yaptığı şeyin benzeri kendi döneminde meydana getirilemeyen her kişiyi peygamber kabul etmek gerekir".[144]

Halbuki nübüvvet için ilk önce mûcizeye baş vurulmaması gerektiği gibi, hissî mûcizelerle nübüvvetin gayesi arasında da doğrudan bir bağlantı yoktur. Nasıl ki birinin mühendis olduğunu ispat etmek için yirmi gün hiçbir şey yemeden aç kalması iddiasına bir katkıda bulunmayacaksa, mesleği dünya ve âhiret saadeti konusunda rehberlik olan bir peygamberin elindeki sopayı ejderha yapması, hayret verici de olsa peygamberliği için pek bir şey ifade etmez.[145] Kur'an'ın sübûtu kat'î olduğu için, onda zikredilen mûcizelerin kabulü vâcip olmakla birlikte bunlarla ilgili kullanılan lafızların delâletleri her zaman kat'î olmayabilir. O yüzden Eş'arîler'in ve bu dönemdeki müslümanların çoğunluğunun savunduğu, "muhal" ve "gayri mümkin"i içine alan bir mûcize anlayışının tasvibi asla düşünülemez.[146]

Bu ihtilâflar yanında[147] yakın dönem kelâm âlimleri, mûcizelerde hissî/kevnî ve aklî/mânevî ayırımına gidip mânevî olanlara daha fazla kıymet verme hususunda ittifak etmişlerdir. Yapılan değerlendirmeye göre bizzat Kur'an kendisini herkese açıkladığından Kur'an'ın zâhirine uymayan

141 Reşîd Rızâ, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 155.
142 İzmirli kitabının girişinde yazdığı bu ifadenin devamında "Tafsîlâtı nübüvvet bahsinde gelecektir" demekle beraber (*Yeni İlm-i Kelâm*, I: 58), söz konusu bölümü telif edemediği bilinmektedir. Abdüllatif Harpûtî ve Hüseyin el-Cisr de mûcizenin, nübüvvetin en büyük delili olduğu görüşündedirler (*Tenkîhu'l-kelâm*, s. 173-174; *el-Huşûnü'l-Hamîdiyye*, s. 45-46).
143 Şiblî, *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, s. 63-64; Şiblî mütevâtir haberi kesinlik açısından en üst mertebede görmekle beraber, meselâ diğer din mensuplarının tevâtür derecesindeki bilgilerini Kur'an'la reddeder ve aynı şeyi Kur'an'a muhalif mûcizeler için de geçerli sayar.
144 Şiblî, *a.g.e.*, s. 63.
145 Şiblî, *a.g.e.*, s. 64; Şiblî mûcizenin nübüvvet için bir delil ve şart olmadığı görüşünü desteklemek üzere Gazzâlî'nin "nübüvveti asânın yılana dönüşmesinde ya da ayın yarılmasında değil, yakînî bilgide ara" ve Şah Veliyullah'ın "mûcizeler veya halkın taleplerini yerine getirmek nübüvvetin aslından değildir" şeklindeki sözlerini nakleder (*a.e.*, s. 77; krş. Gazzâlî, *el-Münkız*, s. 54; Şah Veliyullah, *Hüccetüllahi'l-bâliğa*, I, 85); İbn Rüşd'e göre de havâssın nübüvveti tasdik ve kabulü "semâî" mûcizeler ile değil, peygamberlerin gaybdan bildirdikleri ve bütün insanların saadeti için gerçekleştirdikleri şeylerle olur (*Tehâfütü't-tehâfüt*, I, 776; ayrıca bk. İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille*, s. 112-116).
146 Şiblî, *a.g.e.*, s. 112.
147 Baljon, mûcizeler konusunda yakın dönem İslâm âlimleri arasında üç farklı eğilimin göze çarptığını tesbit eder: Bütün tabiat üstü olayları inkâr etmek; vuku bulma ihtimaliyle beraber akîde ile ilgilerini en aza indirmek; vukua gelmelerinin mümkün olduğunu ispata çalışmak (*Modern Muslim Koran Interpretation*, 63).

mûcizeleri savunmaya ihtiyaç yoktur.[148] Nitekim kelâmcıların çoğu, hissî mûcizelerin imkânını ispat etmekle beraber bu mûcizelerden çok mânevî mûcizelere önem vermişlerdir.[149] Dolayısıyla hadisçilerin muttasıl ve mürsel olarak rivayet ettikleri Resûlullah'a ait kevnî (hissî) mûcizelere iman edilir, ancak bunlar dinin sıhhati için delil olmaz ve insanlara dini telkin ederken kullanılmaz. Çünkü Allah Hz. Muhammed'in nübüvvetini ilim ve akıl kaideleri üzerine kurmuş, peygamberliğinin delili olarak, ona hidayet, ilim, i'câz ve haber kaynağı olan Kur'an'ı vermiştir.[150] Hissî mûcizeler Hz. Peygamber'in nübüvvet ve risâleti için hüccet değil, zor zamanlarda Allah'ın ona ve ashabına olan yardımlarıdır. Bunlar çoğunlukla savaş ve saldırı durumlarında vuku bulmuşlardır. Mûcizelerin muhatabı genellikle muannid inkârcılar ve esrarengiz olaylara boyun eğme temayülünde olanlardır. Kaldı ki bugün bile tabiatları gereği çoğu insan sâhirlerin, medyumların telkinlerine boyun eğmektedir.[151] Hissî mûcizeler müşahedeye dayanmakla beraber, Kur'ânî mûcizelerin çoğu, ilim ve teknikteki gelişmeler sonucunda zamanla anlaşılmaktadır. Kâinatın aslı, yaratılışı, işleyişi ile tabii ve biyolojik hadiselerle ilgili Kur'ânî tesbitler de buna dahildir.[152] Özetle Hz. Peygamber'in nübüvveti hissî mûcize ve gariplikler değil, ilmî ve aklî burhanlarla sabit olup bunların bütün zamanlarda geçerliliği devam eder.[153]

Kur'an'ın hissî mûcizelerle ilgili tavrı, bunların dinde çok önemli bir yere sahip bulunmadığına dair bir delil olarak ileri sürülmüştür. İslâm öncesi toplumlarda başlayıp alışkanlık haline gelen mûcize beklentisi Hz. Peygamber'e de yöneltilmiştir. Müşriklerin "Kendisine rabbinden bir mûcize (mûcizeler) indirilmeli değil miydi?.." (el-En'âm 6/37; Yûnus 10/20; er-Ra'd 13/7, 27; el-Ankebût 29/50), "Rabbinden bize bir mûcize getirmeli değil miydi?" (Tâhâ 20/133) gibi istekleri hem genel ifadelerle, hem de Peygamber'den

148 *Tefsîrü'l-menâr*, III, 293; Abduh, Hz. Peygamber'le birlikte mûcizeler devrinin sona erdiğini, İslâm diniyle insanlığın tufûliyeti bitirip rüşt çağına eriştiğini de savunur (bk. *a.e.*, I, 314-315). Ferîd Vecdî de "Tashîhu'l-i'tikâd" başlığı altında insanlığın tufûliyet derecesinde olduğu bir dönemin bulunduğunu, ancak aklın kuvvet kazanıp insanlığın olgunluğa erdiği bu zamanda mûcize ve fevkalâde şeyler gösterme gereğinin kalmadığını, şüphelerin artık ilimden geldiğini belirtir. Kaldı ki spritizma ehli (ruhçular) bugün öyle tabiat dışı şeyler yapmaktadırlar ki, bilmeyenler hemen bunların mûcizeliğine hükmedebilir (*el-Medeniyye ve'l-İslâm*, s. 90). Abdüllatif Harpûtî de önceki peygamberlere hissî, son peygambere ise hissîlerin yanında aklî mûcizelerin verilmesini aynı şekilde insanlığın aklen tekâmülü ile açıklar (*Tenkîhü'l-kelâm*, s. 298-299, dn. 6).
149 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 17.
150 Reşîd Rızâ, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 35-36.
151 Reşîd Rızâ, *a.g.e.*, s. 36-37; krş. İzmirli, *el-Cevâbü's-sedîd*, s. 37.
152 Reşîd Rızâ, *a.g.e.*, s. 242. Rızâ'ya göre Kur'an'da geçen Hz. Mûsâ ile Hz. İsâ'nın mu'cizeleri arasında bir ayırım söz konusudur. Birincisi mahzâ Allah'ın kudretiyle vukû bulduğu için onun herhangi bir sebep ve izahı yoktur, diğerinin ise ruhî kuvvetlerle ilgili bazı istidat ve faaliyetlerle bağlantısı söz konusudur. Birincisine tekvînî, diğerine kesbîye benzer ruhanî ismi verilebilir (*a.e.*, s. 145-148).
153 Reşîd Rızâ, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 38; Rızâ yahudi ve hıristiyanlar bu asırda kendi dinlerindeki mûcizelere o derece cephe almışlardır ki, gayet aklî olan Kur'an'da, Mûsâ ve İsâ'nın bazı mûcizeleri yer almasaydı, Batılılar Kuran'a daha çok yönelip daha fazla ihtidâ edeceklerdi, iddiasında bulunur (*a.e.*, s. 30).

neleri istediklerinin detaylı bir listesi halinde (el-İsrâ 17/90-93) Kur'an'a da yansımış, ancak bu taleplerin hemen akabinde Hz. Peygamber'e "De ki: Ben size, Allah'ın hazineleri yanımdadır demiyorum! Gaybı da bilmem, size ben bir meleğim de demiyorum. Ben, sadece bana vahyolunan Kur'an'a uyarım..." (el-En'âm, 6/50), "De ki: Ben Allah'ın dilediğinden başka kendime herhangi bir fayda veya zarar verecek güce sahip değilim. Eğer ben gaybı bilseydim elbette daha çok hayır yapmak isterdim ve bana hiçbir fenâlık dokunmazdı, ben sadece inanan topluluk için bir uyarıcı ve müjdeleyiciyim" (el-A'râf, 7/188), "...sen ancak bir uyarıcısın..." (er-Râ'd 13/7), "...mûcizeler ancak Allah nezdindedir, ben ise sadece apaçık bir uyarıcıyım" (el-Ankebût 29/50), "...elçi bir insandan başka bir şey miyim?" (el-İsrâ 17/93), "...De ki: Şüphesiz Allah mûcize indirmeye kâdirdir, fakat onların çoğu bilmez" (el-En'âm 6/37) şeklinde cevap vermesi emredilmiştir.[154]

Yakın dönem kelâmcıları arasında nübüvvetle ilgili yaklaşım farkı, en bâriz bir şekilde mûcizenin imkânı konusunda kendini göstermiştir. Batı'nın bilimsel ve akılcı dünya görüşünden etkilenme dozu, tabiat kanunlarının değişmesinin imkânsızlığı görüşünde olan, o yüzden mûcize olayını ve nübüvveti aklîleştirmek isteyen Şiblî Nu'mânî ve Seyyid Ahmed Han'da iyice belirgindir. Tabiat kanunlarının değişmezliğine amprist Hume (1711-1776) dahil olmak üzere XVIII. yüzyılda bile itiraz edilmesine rağmen Hindistan kelâmcılarının pozitivistlerin katı determinizmini devam ettirmeleri, eksik ve tek yönlü bilgilenmeden kaynaklanmış olmalıdır. Bununla beraber klasik kitaplarda nübüvvetin ispatı için fevkalâde hadiselerin zuhuru ön planda iken, söz konusu kelâmcılar ittifakla hissî mûcizelerin dinde ilk başvuru kaynağı sayılmaması gerektiği, İslâm'ın çok daha güçlü ve süreklilik arzeden delillerinin bulunduğu, başta ilâhî kitap Kur'an, onun getirdiği dünya görüşü ve hayat felsefesi olmak üzere temel gerçeklerin öne çıkarılmasının lüzûmu üzerinde durmuşlardır. Kur'an'ın hissî mûcizelere bakış açısına da uygun görünen bu anlayış daha önce münferit kelâmcılar tarafından dile getirilirken bu dönemde yaygınlık kazanmıştır.

3. Modern Bilim ve Felsefe Karşısında Vahiy

XIX. yüzyılda, modern bilim her konuda en geçerli ölçü kabul edildiği ve kendine has bir ortamda doğan bu bilimin kalıplarına uymayan her düşünce ve kültür geleneği küçümsenip hor görüldüğü için, yakın dönemin yenilikçi kelâm âlimleri bir din ve aynı zamanda hayat tarzı olan İslâm'ın ilme ve akla bakış açısını, onlara verdiği değeri öne çıkarma ihtiyacını hissetmişlerdir. Bu âlimler ayrıca Batı'nın teknoloji üreten ve onları güçlü kılan bilimiyle karşılaşıp müslümanların ilme sahip çıkmadığı iddiasına muhatap kaldıklarında, İslâm'ın ilme karşı olumlu yaklaşımını göstermeye, ilmi

154 Şiblî, *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, s. 74-76.

her zaman yüceltip teşvik ettiğini ispatlamaya da çalışmışlardır. Bu âlimlere göre İslâm temelde hiçbir zaman ilme muhalif olmamış, bilakis dinler arasında ona en fazla kıymeti vermiştir. Sadece nazariyede değil pratikte de bu böyle olmuştur. Nitekim müslüman olan kavimlerin önceki ve sonraki durumları karşılaştırıldığında İslâm'ın her gittiği yere ilmi götürdüğü anlaşılır.[155] Putlara ve şirk eğilimi taşıyan her şeye cephe alan İslâm dini sayesinde insanlar vehim, hurafe ve yanlış inançlardan kurtularak akla sarılmış, böylece itibarları yükselmiştir. İnsanlar artık maddî şeyler önünde eğilmedikleri gibi Allah ile aralarına konan aracıları da reddetmişlerdir.[156] İslâm, mâsumun (nebî) dışında herhangi birini taklit etme alışkanlığını ortadan kaldırarak düşünme ve muhakemeyi her zaman teşvik etmiş,[157] ayrıca ilmî ve felsefî görüşlere zemin hazırlamıştır.[158]

Yakın dönem âlimleri pozitivist-materyalist dünya görüşleri ve çeşitli felsefî itirazlar karşısında vahyin imkânı konusunu ağırlıklı bir şekilde ele alma ihtiyacını duymuşlardır. Burada işlenen ana tema, gaybî bir muhtevaya sahip olan vahiy bilgisinde ve onun Allah tarafından seçilen bazı insanlara aktarılmasında aklen bir imkânsızlığın bulunmamasıdır. Bu dönemin önde gelen isimlerinden Muhammed Abduh, duyular dışında bilgi kabul etmeyen ya da mütereddit davranan kişileri cehaletle niteleyip bunların vahiyle gelen bilgilere karşı olumsuz tutumlarını sorumluluktan kaçmak istemelerine bağlar. Birtakım nefsânî zevklerden mahrum bıraktığı için dinî emirler onlarda bir nevi tedirginlik yaratmaktadır. Normal insanlar arasında bile anlayış ve derece farkı bulunduğunu ve bazılarının daha kabiliyetli olduğunu herkes kabul ettiğine göre, Allah'ın seçip her bakımdan üstün özelliklerle donattığı kullarına rabbânî vahyini vermesini mümkün görmemek aklı selime uygun düşmez. Peygamberler doğuştan temiz bir fıtrata sahip insanlardır. Bunların yaratılıştan gelen kabiliyetle, ruh dünyaları o şekilde gelişir ki başkasının öğrenmek ve okumakla elde edemediği hakikatleri görebilir ve alabilir duruma gelirler. Neticede kendilerine Allah tarafından vahiy adı verilen ilâhî bilgiyi alıp insanlara bildirme görevi verilir.[159]

Nübüvvetin imkânı ve aklen ispatı konusunda yakın dönem âlimlerinin yukarıda verilen görüşleri doğrultusunda bir peygamberin peygamberliği kesinleştikten sonra onun getirdiği her şeyin kabul edilmesi, hatta bazı şeylerin gerçek mânasına nüfuz edilemese de ona inanılması gerekir. Peygamberlerin getirdiği öğretilerde aklın anlamadığı şeyler göze çarparsa o zaman

155 Şiblî, *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, s. 201-202.
156 Abduh, *Risâle*, s. 154-156.
157 Ferîd Vecdî, *el-İslâm dînün 'âmmün hâlid*, s. 35-42; İzmirli, *el-Cevâbü's-sedîd*, s. 68.
158 Ferîd Vecdî, *a.g.e.*, s. 54-60; Ferîd Vecdî, İslâm'ın evrensel ve kalıcı bir din oluşunu ilimle olana münasebetine bağlayarak ondaki şu temel ilkeleri tesbit eder: 1. Akıl ve ilmi söz sahibi kılması, 2. İlim talebini öne çıkarması, 3. Dini anlama konusunda hiçbir nesil ve zümreye imtiyaz tanımaması, bütün zaman ve mekânlarda araştırma ve tecdîd kapısını açması, 4. Dinde tecdidi sistemleştirmesi, 5. "Kîl ü kâl" devrini kapatması (*a.e.*, s. 130-131).
159 Abduh, *a.g.e.*, s. 108-114.

ya yoruma tâbi tutulur ya da gerçek anlamı Allah'a bırakılarak teslim olunur.[160] İzmirli bunun gerekçesini şöyle formüle eder: Şer'î bilgide aklın bilemeyeceği, ispat edemeyeceği şeyler olabilir, ama reddedeceği şeyler olmaz.[161] Bu dönem kelâmcılarının vahyin doğruluğunu göstermek ve kabulünü sağlamak için en çok başvurdukları yöntem, İslâm vahyinin en geçerli kriter kabul edilen aklî bilgiler ve bilimsel verilerle mukayesesidir. Bu konuda diğer din ve medeniyetlerle İslâm dini karşılaştırılarak İslâm'ın ne kadar akılcı ve yenilikçi olduğu ortaya konmaya çalışılmıştır. Nitekim İzmirli İsmail Hakkı'ya göre İslâm dini, taklitten ve benzeri bütün bağlardan kurtardığı akla bağımsızlığını kazandırmış, ayrıca dünya saadet ve refahının elde edilmesi yolunda onu serbest bırakmıştır.[162] İslâm'dan önce ise, dinî anlama ve açıklamada aklın kullanılmasına karşı çıkılmış, hatta din akla düşman gibi gösterilmiş, böylece yanlış fikirlere düşülmüş ve her şeyi mûcizelerle izah etme alışkanlığı ortaya çıkmıştır. Halbuki Kur'an, haber verdiği ya da emrettiği hususları -delillerini de vererek- etraflıca izah eder. Hatta muhalif görüşleri de zikreder ve bunların eleştirisini yapar. Bu sebeple akla hitap edip düşünmeyi öne çıkarır. Kâinatı incelemeye ve onda değişmeyen bir kanunun (sünnet) bulunduğunu keşfetmeye davet eder.[163] Akla önemli rol veren ve dinin yanında olmasını temin eden Kur'an'da haberî sıfatlar ve müteşâbih âyetlerin varlığı, yalnızca insanların düşünme alanını genişletmek içindir. Doğru düşünme ve araştırmanın Allah inancına götüreceği bilindiğinden, kâinatı ve canlı varlıkları araştırma çağrısı İslâm dininde hiçbir kayıt ve şarta bağlı değildir.[164] Allah'ın kitabı ile O'nun yaratıklarını inceleyen ilimler arasında bir çelişki düşünülemez.[165]

Bununla birlikte vahyi dışlayan tek başına akılcılığın insana bir fayda vermeyeceği de vurgulanmıştır. Batı'daki sosyal çöküntü de, aşırı maddecilik ve dinî dışlama yanlışlığından kaynaklanmaktadır, o yüzden sadece ilimde ilerleme yeterli olmayıp, ilimle dini cemetmek gerekir.[166] Çünkü, akıl tecrübe dünyasında ancak görünen olayları bilir. Bir şeyin künhüne ulaşmak çoğu zaman akıl için zor ya da imkânsızdır. Görünmeyen mevcutlar

160 Abduh, *Risâle*, s. 128-129; klasik ifadeyle akıl ile naklin teâruz etmesi halinde (Reşîd Rızâ'nın belirlemesi ile kat'î) akıl, naklin zâhirine tercih edilir. Nakil ya Allah'a havale edilir, ya da te'vil edilir (Abduh, *el-İslâm ve'n-Naşrâniyye*, s. 52). Abduh vahyin akıl tarafından yorumlanmasını kabul ederken hiçbir zaman aklı vahyin üstüne çıkarmamıştır. Onun bu konuda Mu'tezile'den farkı, akla önem vermeyi mezhebe mal olmuş görüşleri desteklemek maksadıyla yapmamasıdır (krş. Badawi, *The Reformers*, s. 50; Şehâte, *Menhecü'l-İmâm*, s. 84).

161 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 52.

162 *a.g.e.*, I, 14-15.

163 Abduh, *Risâle*, s. 5-7; İslâm aklı sınırlamayıp, onun kitabı Kur'an'ın üçte bir, hatta yarısı düşünme ve mukayeseye teşvik âyetleriyle doludur (Abduh, *el-İslâm ve'n-Naşrâniyye*, s. 47). Ancak Abduh'a göre bu demek değildir ki akıl hiçbir şeye itaat etmeyecektir. Akıl Allah'ın hükmü önünde eğilecek, buna karşılık kendisine verilen saha içerisinde faaliyet gösterecektir (*a.e.*, s. 159).

164 Abduh, *Risâle*, s. 7-8.

165 İzmirli, *a.g.e.*, I, 14.

166 Reşîd Rızâ, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 156-157.

konusunda ise aklın kapasitesi çok sınırlı bulunduğundan akla tereddütlü gelen şey vahiy sayesinde sağlamlaşır. Ayrıca insanlarda aklın kapasitesi farklılık gösterdiği ve herkes aynı meseleyi aynı derecede idrak edemediği için, daha güçlü bir yol gösterici olan vahye ittiba zorunlu hale gelmektedir.[167]

Ancak yakın dönem kelâmcıları arasında akla ve modern bilime aşırı derecede güven duyan, âdeta onu ve bilimsel sonuçları her şeyin üstünde tutanlar da vardır ki, bunların başında Seyyid Ahmed Han gelir. Ona göre bir dinin doğru olup olmamasının ölçüsü, temel ilke olan "tabiat"ın realitesine ve kanunlarına uyup uymamasıdır. Onun burada kastettiği modern bilimin kanun olarak takdim edilen sonuçlarıdır.[168] Seyyid Ahmed'in 1869-70 yılındaki İngiltere ikametinden sonra bu görüşlere sahip olduğu kaydedilmektedir. Çünkü bundan sonra yazdığı eserlerinde artık tabiat üstü müdahaleyi dışlamış, bütün varlıkların evrensel, tek ve değişmez olan, insan aklının kavrayabileceği tabiat kanunları sistemine göre yönetildiğini savunmuştur.[169] 1870 yılında yazdığı bir mektupta da, müslümanların taklitten vazgeçip modern bilimin meydan okuyuşuna göre vaziyet almaları gerektiğini, bunu yapmadıkları takdirde yok olacaklarını kaydetmiştir.[170] Öyle anlaşılıyor ki Seyyid, bilimsel akılcılığın sadece olumlu sonuçlarını göz önüne almış, Batı'da yol açtığı dinden şüphe duyma ve ondan uzaklaşmayı ise farkedememiştir.[171]

Bu dönemin kelâmcıları vahyin imkân ve lüzumunu savunmakla birlikte zamanlarının modern bilim ve tekniğini de göz önüne almışlar, kendilerine ulaşan bilgiler ışığında Kur'an vahyini yorumlamaya, önceki müfessir ya da kelâmcılarda rastlanmayan yeni izahlar yapmaya çalışmışlardır. Bu sebeple klasik bir mesele olan te'vil konusu gündeme gelmiştir. Şiblî Nu'mânî, Kur'an'daki zâhirî ifadenin altında başka mânaların olabileceğini ifade ederek, bunun tatbikiyle birtakım itirazların ortadan kalkacağını savunur. Ancak her dilde mecazi ifadeler bulunduğundan, meselâ "el açıklığı" tâbiri cömertlik olarak açıklandığında herhangi bir anlam değişikliği (te'vil)

167 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 47-50; aklın tek başına yetersizliğini en sık vurgulayanlardan biri İkbal'dir. Bu düşüncesini bir manzumesinde şöyle ifade eder: "Bizim aklımız "ebed"i kavrayamaz / O, türlü mücadelelerle "bir"i bin yapar / O topaldır, sükûnu sever / İçi görmez, dışa gönül bağlar" (*Gülşen-i râz*, s. 15). "...Bir müddet Aristo'ya dost ol, onu tanı, bir müddet Bacon'ın sazına uy / Lâkin onların makamında durup kalma, geç / Bu konakta gâib olma; ileri yürü / Azı çoğu bilen; ma'den ve denizin içini tanıyan akla ulaş" (*a.e.*, s. 17).

168 Sayyid Ahmad Khan, *Life of Muhammed* (Preface), s. ix-x.

169 Troll, *Sayyid Ahmad Khan*, s. 183-184.

170 *Mektubât*'tan naklen Hussain, *Syed Ahmad Khan*, s. 79-80.

171 May, *The Evolution*, s. 87; nübüvvet melekesi ve hârikulâdenin reddi gibi akılcı eğilimlerini yukarıda gördüğümüz Şiblî'nin ise akıl ve nakil, yahut din ve bilim münasebeti ile ilgili tavrı, sonradan değişiklik göstermiştir. Şiblî önceden de dinî inançların tam bir bilimsel kesinliğini aramamış, ancak Batı bilimine hayranlığını da gizlememişti. Fakat zamanla dinî meselelerin bilimsel anlayışa endekslenemeyeceği görüşüne daha fazla kani olmuştur. Kişinin ilimle, ancak inanmaya gerekli şartları hazırlayabileceği, zira dinî motiflerin tecrübî değil tasdikî olduğu anlayışına varmıştır (krş. Murad, *Intellectual Modernism*, s. 56).

yapılmış olmaz. Çünkü dil açısından bunda herhangi bir engel şöyle dursun zorunluluk bulunmadığı gibi, zâhirî mânanın kabulü başka kelâmî problemlere yol açacaktır. Nitekim tarihte bazı mezheplerde bu durum vuku bulmuş, meselâ Hanbelîler Allah'ın cihet sahibi olmasını, Eş'arîler de bir hadisin lafzından dolayı ölünün kıyamet gününde koç şeklinde dirilmesini muhal görmemişlerdir.[172] Bilhassa bazı rivayetlerde gayri tabiî ve tasvirî hadiselerin ifade edilmesinden cesaret alan kişilerin, "Falan adam deniz suyunu süte çevirdi", "Falan meczup uçtu" ve "Falan velî şu kadar kişiyi diriltti" gibi sözlerine, bugün müslümanlar arasında hemen inanılmaktadır. Eş'arîler de teorik olarak bunları muhal görmediğinden, halk arasında böyle şeyler kolayca yayılmaktadır. Görülen o ki Şiblî teorik alt yapıdan çok halk arasında hurafelerin yaygınlaşıp, İslâm'ın unutulması ve yalnızca gayr-ı tabiî olaylarla uğraşan bir din olarak algılanmasından endişe etmektedir.

O sebeple asıl dikkate alınması gereken husus Şiblî'ye göre şudur: Kur'an Allah kelâmı olmakla birlikte, Arap dilinde nâzil olduğu için Arapça'da bulunan bütün hususiyet ve kaideler, yani mecaz, istiare ve teşbihlerin her çeşidi onda vardır. Dolayısıyla çoğu sefer zâhirî mâna terkedilmediğinden te'vil olarak isimlendirilen birçok izah ve açıklama aslında te'vil değildir. Bir kelimenin aslî mânasından başka bazan on veya yirmiye kadar varan anlamı bulunabilmekte ve dilde hepsi de kullanılmaktadır. Eğer kelimeler tek mânaya indirilirse lugat kitaplarının hacminin yarıya hatta dörtte bire düşeceği düşünülürse birden fazla mânanın zâhirî mâna sayılabileceği hemen kabul edilir.[173]

Buna göre te'vil konusunda takip ve teşvik edilen yol, Kur'an ve bilim arasında münasebet kurmaktır. Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım,

> "...ne gariptir ki bizler o kitâb-ı mübînin bu gibi âyâtı beyyinâtını fünûn-ı hâzıraya tevfîka ve bu sûretle erbâb-ı fenden olan ve zihinleri birtakım teşvîşât ile mâlî bulunan evlâd-ı vatanımızı, şeriat-ı garrâ-i Ahmediyye ahkâmını seve seve kabule sevk ve teşvike sarf-ı himmet etmiyoruz"[174]

diye şikâyette bulunur.

---

172 Şiblî'ye göre Gazzâlî birçok âyeti kendisi te'vil ederken örneğin haşrin cismanîliğini te'vil edenleri tekfir etmiştir. *İhyâ* ve diğer kelâmî eserlerde mîzan, sırat gibi kavramları zâhirî anlamda almayı uygun görürken *Cevâhir* ve *Madnûn* gibi eserlerinde pekâlâ aynı şeyleri te'vil etmiştir. Dolayısıyla kelâm âlimlerinin kendi prensiplerine ne kadar sadık kaldıklarının araştırılması gerekir. Şiblî, en büyük kaynağı olan Gazzâlî'nin te'ville ilgili bu tutumunu muhataba göre çifte metot kullanmasıyla izah eder (bk. *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, s. 163-165, 168-169; krş. Gazzâlî, *el-Madnûn bih 'alâ gayri ehlih*, s. 156-158). Onun içine sindiremediği husus, büyük hürmet duyduğu Gazzâlî'nin Allah'a cihet nisbet eden Hanbelîlere gösterdiği müsamahayı filozoflara haşrin ruhanîliği konusunda göstermemesidir. Şiblî, "Neden ve niçin onları tekfir ediyor?" diye hayretini belirtir.

173 Şiblî, *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, s. 166-168; Şiblî "Kıyamet gününde bazılarının namazı kör, cılız, topal olarak gelecek" şeklindeki rivayetlerin aslında namazın eksik kalmaması gerektiğini ifade ettiği halde, kelâmcılar tarafından Batıniyye tehlikesi sebebiyle bu mânada izah edilmediğini belirtir (*İslâm'ın Fikir Kılıcı Gazzâlî*, s. 137).

174 Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım, *Külliyât*, s. 34.

Ancak şurası bir gerçektir ki onlar te'vil yaparken bazı konularda dönemin pozitivist ilim anlayışının etkisinde fazlaca kalmışlar, Kur'an'daki çoğu şeyi duyular dünyasının kalıplarına indirgemeye çalışmışlardır. Abduh, meleklerin, bilemeyeceğimiz ruhanî varlıklar olduğunu tasrih etmekle beraber, eğer bazılarını ikna edecekse tabiat kuvvetleri ile yorumlanabileceği, çünkü gerek melekler, gerekse tabiat kuvvetleri görünmez olduğundan, bunun sonuçta pek bir şey değiştirmeyeceğini ifade etmiştir. Ona göre eğer bir insan kalben bu yorumla tatmin oluyorsa bu dinen bir mahzur teşkil etmez.[175] Şiblî de "çağdaş felsefe ve bilim nazarında" diye başlayarak, melekleri rüya türü varlıklar olarak nitelediği gibi onları insandaki gizli güçler olarak da te'vil eder.[176]

Tefsîrü'l-menâr'da da Abduh'a atfen, cinlerin muhtemelen mikropların bir cinsi olabileceği,[177] insanların sadece Hz. Âdem'den değil ırkları sebebiyle çeşitli insan orijinlerinden gelebileceği,[178] Hz. Meryem'in İsâ'ya babasız hamile kalmasının gelen ilâhî habere kuvvetli imanın tabii psikolojisi ile izah edilebileceği[179] ve benzeri görüşlere de yer verilmiştir. Abduh'a göre Kur'an'a ve içindeki amelî şeriata inanan, fakat bazı gaybî haberleri anlamakta güçlük çeken felsefî kafalı kişiler, bunları kendi ilmî kapasitelerini tatmin etmek üzere te'vil edebilir ve bundan dolayı imanına bir zarar gelmez.[180] Abduh'un bu görüşündeki çıkış noktası, müslümanların ilmen sabit olmuş konularda erbâbı ile çekişmeye veya bazı haber-i vâhid rivayetlerini doğrulamak için ilimde delili olmayan bir şeyi savunmaya girişmemeleri gerektiğidir. Ona göre Kur'an'ın ilimle çekişmekten münezzeh olduğu gözler önündedir.[181]

Seyyid Ahmed Han ise, yakın dönem mensupları arasında, vahyî bilgiyi aklîleştirmek için yine en aşırı te'villeri yapan kişidir. Cinleri "bedevi insanlar" olarak anlayabilen Seyyid'e göre Kur'an'da zikredilen Âdem bir şahsı değil, bütün insanlık için bir sembolü temsil eder. Hz. Âdem'in cennetteki

---

175 bk. *Tefsîrü'l-menâr*, I, 266 vd.; Reşîd Rızâ, Abduh'un da bu çözüme pozitivist kafaları etkilemek için vardığını bildirir. Seyyid Ahmed Han da, melek tabirinin eski Araplar'da tabiat kuvveti olarak anlaşıldığını daha kesin bir dille ifade eder (*Makâlât*'tan naklen S. Ikbal, *Islamic Rationalism*, s. 177).

176 *Sevânih* 'ten naklen Murad, *Intellectual Modernizm*, s. 49-50 ve 53.

177 Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-menâr*, III, 96 ve VII, 319; Seyyid Ahmed'e göre ise Kur'an'daki cin kavramı medenî olmayan, bedevî insanlar yerine kullanılmıştır. İslâm'dan önceki Araplar arasında bu kullanımın bulunduğunu belirterek, Kur'an'da da cin kelimesinin "ins"le beraber gelmesi öncekinin bedevî diğerinin ise medenî insan yerine kullanıldığını gösterir (Baljon, *The Reforms*, s. 89-90). Yine Kur'an'da zikredilen Hârût ve Mârût da melek değil iki müttaki insandır (Dar, *Religious Thought*, s. 237).

178 Reşîd Rızâ, *a.g.e.*, IV, 323-326.

179 *a.e.*, III, 309.

180 Abduh, *Risâle*, s. 202.

181 bk. Reşid Rızâ, *Tefsîrü'l-menâr*, III, 96; ancak burada Abduh'un farkı, bu yorumu bir ihtimal olarak düşünmesi, kendinden sonraki bazı tefsircilerin yaptığı gibi "Kur'an'ın kastettiği budur" şeklinde kesin bir dil kullanmamasıdır. Abduh'un amacı İslâm'ın bilimsel araştırmalara toleranslı olduğunu ve bilimin iddialarıyla çürütülemeyeceğini göstermektir (krş. Jansen *The Interpretation*, s. 34).

ilk ikameti, insanın şuur-öncesi ilk döneminin tasviridir. Melekler tabiat kuvvetleri ve onların insana secde etmesi, insanın tabiat güçlerine hâkimiyet kuracağının işaretidir. Şeytan insanın kendi içinde ve kötü huylar mânasında olup, Âdem'in şeytana uyması bedenî özelliklerini keşfetmesi demektir.[182] Seyyid'e göre Kur'an'ın ifadesinden, Hz. Mûsâ'nın Kızıldeniz'i yarması değil denizin üzerinden tabii olarak geçmesi, Hz. Yûnus'un balık tarafından yutulması değil ağza alınarak sahile taşınması anlaşılır.[183] "Bana dua ediniz size icâbet edeyim" (Gâfir, 40/60) meâlindeki âyet çerçevesinde *ed-Du'â ve'l-İsticâbe* adlı bir risâle yazan Seyyid dua eden herkesin duasının kabul edilmediği gerçeğinden hareketle alışılmamış pozitif bir yorumda bulunur. Ona göre dua herhangi bir ilâhî müdahaleyi getirmez, ancak dua sırasındaki konsantrasyon sebebiyle kişi zihnen o mesele ile daha yoğun bir şekilde ilgilendiği için, daha fazla güç ve sabır kazanmış olur, dolayısıyla başarma imkânı artar. Bu konu Seyyid Ahmed'in en aşırı görüşü olarak telakki edilmiştir.[184]

Buna karşılık Kur'an'ın aşırı bilimsel bir yaklaşımla te'vil edilmesini doğru bulmayan yenilikçi kelâmcılar da olmuştur. İzmirli'ye göre Kur'an'daki tabiat, astronomi ve daha genel tabirle fen konularında yer alan âyetler, yalnızca ibret almak ve Allah'ı hatırlatmak için olup delil ve vesile türündendir. O yüzden Kur'an bir fen kitabı değildir. Çünkü fen ilimleri tecrübeye dayalıdır ve sürekli değişime mâruzdur. Kur'an ise ezelî ve ebedî bir hakikat olduğu için değişmez. Hiçbir zaman değişmeyen âyetleri her an değişebilir olan nazariye ve faraziyelerle uzlaştırmaya çalışmak, yani Kur'an'da yer almakla birlikte "maksûd-i bizzât" olmayan mânaları öyleymiş gibi takdim etmek onun ruhuna aykırıdır.[185] Faraziyelerin kesin ilim olmadığı ve değişmeye mahkûm bulunduğu üzerinde ısrar edenlerden biri de Filibeli Ahmed Hilmi'dir. Çünkü faraziye, ona göre zandan ibaret olup, ayrıca çalışma ve araştırmaya muhtaçtır.[186]

> "Beşeriyetin yedi-sekiz bin senelik tarihi oldukça mazbut ve mâlum. Muharrir bize, lâ-yetegayyer kalmış, kıymetini asla kaybetmemiş bir tanecik 'fennen doğru ve müsbet' bir şeyi gösterebilir mi? 'Fennen doğru ve müsbet ad ve zannolunan şeylerin, asla doğru ve müsbet olmadığı her gün müşahede ettiğimiz yegâne hakikattir."[187]

İnsanlık tarihi içinde değişmeyen ve kıymetinden hiçbir şey kaybetmeyen ispatlanmış bir tek bilimsel gerçek dahi mevcut olmadığına göre, ilmî dogmatizme, peşin kabule ve vahyi hep pozitif bilim ölçüsüyle anlamaya gerek yoktur.

182 Dar, *Religious Thought*, s. 133 vd.; McDonough, *The Authority of the Past*, s. 9.
183 *Tefsir* ve *Usûl* 'den naklen Baljon, *The Reforms*, s. 89.
184 *Tefsir* den naklen Baljon, *a.g.e.*, s. 102-103.
185 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 15-16.
186 Filibeli, *Mâddiyûn Meslek-i Dalâleti*, s. 88.
187 *a.e.*, s. 138.

Yakın dönem kelâm âlimleri materyalist/pozitivist düşüncenin yayılıp toplumları sardığı bir yüzyılın sonunda en fazla vahyin imkânı konusunu ele almak mecburiyetinde kalmışlardır. Bunun için ilâhî rehberliğe olan ihtiyaç yanında Allah'ın gönderdiği bilginin tabii realite ve sosyal gerçeklere aykırı olmadığı, bilime ve akla ters düşmediği tezini ısrarla savunmuşlardır. Bu noktada ulûhiyyet bahsinde benimsedikleri Selef tavrını burada değiştirip vahyin anlaşılmasında akılcı ve günün bilimini göz önünde tutan bir tavır sergilemişlerdir. Bu kadarı dönemin şartları içinde mâzur görülebilse de Seyyid Ahmed ve Şiblî'nin "maddenin sakımı", "tabii hadiselerin değişmezliği" gibi, kendi dönemlerinde kabul gören bilimsel hükümleri nihaî hakikatler şeklinde ele almalarının haklı hiç bir tarafı yoktur. Nitekim bu yaklaşım onları yanlış te'villere ya da mûcize gibi gaybî konular hakkında çok kesin tavırlara yöneltmiştir.

Bunun sebebi vahyin doğruluğunu ispat ya da te'vil ederken, karşılaştırdıkları veya esas aldıkları ilmin niteliğini araştırmada veya ilmî nazariyelerdeki yanlışlık ve hata durumunu incelemede çok dikkatli ve titiz davranmamalarıdır. Unutulmaması gerekir ki, herhangi bir bilimsel sistemin doğuşuna dışarıdan etki eden ya da ilim adamının kendisinden gelen faktörler mevcuttur. Dolayısıyla bir ilmî sistemin, içinden çıktığı kültürden ve ahlâkî felsefeden bağımsız kalabilmesi, ya da ondan katkı almaması imkânsızdır. O yüzden İslâm, ilmin kendisini teşvik ederken belli şartlara tâbi olan ve birtakım felsefî temellere dayanan bir bilimin veri ve nazariyeleri ile pekâlâ uyuşmayabilir.

Bu bağlamda karşılaşılan bilimin tezleri de geleneğe sonradan giren yanlış inançlar gibi dönemin âlimleri tarafından sorgulanması gerekirdi. Fakat şu da var ki bilimsel konularda ileri derecede ihtisas gerektiren bu tarz bir çalışmanın, bu âlimler için o dönemin şartlarında zor, hatta imkânsız olacağı tesbiti insaflı bir yaklaşım sayılmalıdır. Ayrıca bilime büyük değer verildiği, insanların her çıkan nazariyeye dört elle sarıldığı bir zamanda, söz konusu kelâmcıları dönemin şartlarının haricinde tasavvur etmek yanlış olur. Tam tersine, onların hatalarını telâfi etmek, başlattıkları araştırma ve inceleme yolunu takip eden haleflerinin görevi olmalıdır.

4. Hadis Konusundaki Düşünceler

Bilimin verileri Kur'an'dan çok, bilhassa hissî mûcize rivayetleri sebebiyle, hadisle çatışır göründüğü için yakın dönem kelâmcıları hadisin itikaddaki yeri meselesini de ele almışlar, hangi hadislerin bağlayıcı olduğu konusunda görüş beyan etmişlerdir. Hemen ifade edilmelidir ki klasik kelâmcılar gibi doğru haberi bilgi kaynakları arasında sayan bu âlimler, sübûtunda bir şüphe bulunmayan hadisleri kabul edip bunları hiçbir zaman dışlamamışlardır. Bu konuda bazı uç görüşler olsa da hâkim kanaat şu olmuştur: Dinen Hz. Peygamber'in getirdiklerini tasdik etmek gerekir. Onun

getirdiklerinden maksat, Kur'an'ın açık beyanı ve şartlarını haiz mütevâtir sünnettir. İtikadî konularda haberin açık ve sarih kısmına dayanmak, kat'î olana zannî bir şey ilâve etmemek gerekir. Yine mütevâtir dahi olsa, tenzihe aykırı ya da teşbihe götüren bir şey kabul edilmez. Bu takdirde lafzî mânasının kastedilmediği hükmüyle, ya gerçek anlamını Allah'a bırakmak, ya da geçerli karînelerle te'vil etmek lâzımdır.[188]

Buna göre sübûtu kat'î olmayan hadisin dinde Kur'an'a rağmen bir rol oynaması, ona muhalif bir hüküm koyması uygun görülmemiştir. Nitekim şer'î bir prensibe muhalif olan hadislerle, fıkhî konularda da amel edilmemiştir.[189] Meselâ Şiblî Nu'mânî'ye göre, Kur'an'da Allah'ın birliği ve Muhammed'in nübüvvetine inanan herkes müslüman kabul edilmiştir ve bu kaidenin hiçbir hadisle değiştirilmesi mümkün değildir. Bu sebeple Mu'tezile, Kaderiyye ve Cehmiyye gibi fırka ve mezhepler İslâm dışı telakki edilmemiş ve ümmeti yetmiş üç fırkaya bölüp yalnız birini cennetlik yapan hadise uyulmamıştır. Halbuki zâhirî anlayışa sahip bazı âlimler bu tür hadislere büyük mertebe kazandırarak, bazan giyim ve fizikî görünümlerinden dolayı insanları tekfir etmişlerdir.[190] Hadisler konusunda daha serbest davranan Seyyid Ahmed Han'a göre zaten hadislerin Kur'an ile çelişme veya bazı âyetleri neshetme selâhiyeti yoktur. Kur'an'la şu veya bu şekilde uyuşmayan hadisler reddedilmelidir.[191] Buhârî (ö. 256/870) veya Müslim'de (ö. 261/874) dahi bulunsa ciddi bir tenkit ve incelemeye tâbi tutmadan herhangi bir hadis alınmamalıdır.[192]

Sahih oldukları bilindiği takdirde, mütevâtir dışındaki âhâd haberler (haber-i vâhid) bağlayıcı ancak şüpheye açık görülmüştür.[193] Buna göre haber, eğer mütevâtir değilse, kendisine ulaşmayan veya ulaşmış olsa da rivayetinin doğruluğunda herhangi bir şüpheye düşen kişi haberi kabul etmediği için kınanmaz. Ancak sıhhatini bile bile onu inkâr ettiği takdirde sorumlu olur.[194] Mütevâtir haber iman, meşhur haber dalâlet ölçüsü kabul

188 Abduh, *Risâle*, s. 201.
189 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 44.
190 Şiblî, *Imam Abu Hanifa*, s. 156.
191 *Tefsîr-i Kur'ân*'dan naklen Dar, *Religious Thought*, s. 233; Troll, *Sayyid Ahmad Khan*, s. 141. Seyyid Ahmed *Tehzîbü'l-ahlâk*'ta delil olamayacak hadisler arasına, Kur'an'ın kadîm olduğunu belirten, Mürcie, Kaderiyye ve Eş'ariyye'yi zikreden, meleklerin doğuşundan bahseden, İlyas ve Hızır'a çok uzun ömür nisbet eden, kıyamet ve haşir için belli tarihler tahsis eden, Kur'an'ın sûrelerine fazilet atfeden, halifelere ve mezhep imamlarına yer veren hadisleri dahil eder. Hadisin Kur'an'da yer verilmeyen konularda delil sayılıp sayılamayacağı ile ilgili tavrı ise açık değildir.
192 Sayyid Ahmad Khan, *Life of Muhammed* (Preface), s. xii.
193 Haber-i vâhid, klasik kelâm kitaplarında da konu edilmiştir. Mâtürîdî'ye göre, ilim ifade etmesi için tevâtür derecesine ulaşmayan sahih haberle amel edilmesi gerektiği halde, râvilerin hallerine bakarak ya da ictihad ederek terkedilebilir (*Kitâbü't-Tevhîd*, s. 9). Bâkıllânî'ye göre de, bu tür haberler ilim ifade etmez, ancak râvisi adl olduğu ve kendisinden daha kuvvetli bir delil ile teâruz etmediği takdirde onunla amel edilmesi gerekir (*et-Temhîd*, s. 441-442).
194 Abduh, *Risâle*, s. 202; mütevâtir sünnetin az olduğuna dair Abduh'un ifadesine kitabının nâşiri Reşîd Rızâ şöyle bir not düşmüştür: Mütevâtir sünnetin çoğunluğu namaz, hac gibi amelî olarak intikal eden dinin pratiğini teşkil eder. Kavlî mütevâtirlerin sayısının ise çok az olduğu söylenir (s. 202).

edildiği halde, âhâd haber, iman ya da dalâlet konusunda değil, ancak amel ve ahlâk konularında delildir. Akaid sahasında zannî bilginin geçerliliği bulunmadığından âhâd haber delil olarak kabul edilmez.[195] Mu'tezile'nin prensip olarak bu tür âhâd rivayetlerle hiç bir şekilde ihticâc etmemesi gibi, bazı hadisçilerin bunları bütünüyle doğru kabul etmeleri Şiblî'ye göre isabetli değildir, çünkü biri var olanı inkâra, diğeri de peşin kabule yönelmektedir. Ebû Hanîfe'nin takipçileri bu konuda daha sağlıklı bir metot izleyerek, âhâd haberlerin doğruluğunu muhtemel görmüşler, muhtevalarına göre hükmetmişlerdir.[196] Haber-i vâhidle fıkıhta farz yerine daha aşağı derecedeki vâcible hükmeden Ebû Hanîfe kelâmda da meselâ peygamberlerin ismetine muhalif herhangi bir hadisi kabul etmemiştir. Bu prensiple birçok problemin önüne geçilmekte olup, hadisçilerin bundan memnun olmaları gerekirken karşı çıkmaları doğru değildir. Çünkü mütevâtir ve meşhur olmayan hadislerin râviden kaynaklanan bir yanlışlığı ihtiva etmesi her zaman ihtimal dahilindedir.[197]

Şiblî görüşünü desteklemek üzere hadise yönelmesi muhtemel illetlerin daima bulunabileceği konusunda şu hususlara dikkat çeker: En başta hadislerin sıhhati için koyulan bazı ölçüler her zaman objektif olmayabilir. Buna en bâriz misal olarak, Buhârî'nin "imanın hem tasdik hem de amelden oluştuğu görüşünde olmayanların rivayetlerini almaması gösterilebilir. Bu ölçüye göre Ebû Hanîfe dışlanmış olmaktadır. Diğer bazı muhaddisler de meselâ Ebû Yûsuf'tan (ö. 182/798) gelen rivayetleri kabul etmemişlerdir.[198] İkincisi, metinler hakkında râvilerin şahsiyetine göre hüküm vermek de her zaman isabetli olmayabilir. Nitekim hadislerin sıhhati konusunda Buhârî ve Müslim dahi kendi aralarında ihtilâf etmişlerdir. Bu da râvilerin yanında metnin de çok dikkatli incelenmesi gerektiğini gösterir.[199] Ayrıca Şiblî'ye göre, mâna üzere (bi'l-ma'nâ) rivayetin bazan anlam değişikliğine sebep olduğu da gözden kaçırılmaması gerekir.[200] Diğer taraftan O, Ebû Hüreyre'ye nisbetle Resûlullah ile daha yakın münasebeti bulunan Ebû Bekir'den yalnızca on yedi, Ömer'den de elli kadar hadisin rivayet edilmesini dikkat çekici bulur.[201]

195 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 31; İzmirli başka bir yerde yine "mütevâtir olmayan, meşhur veya âhâd olan haber ilm-i kelâmda hüccet-i kat'iyye değildir" der (*a.e.*, I, 57).
196 Şiblî, *Siratu'n-Nabi*, I, 72-73; a. mlf., *Imam Abu Hanifa*, s. 153-154.
197 Şiblî, *Imam Abu Hanifa*, s. 154-155; Şiblî, Ebû Hanîfe'nin formüle ettiği prensipler muvâcehesinde akla aykırı ve birçok kişinin duyması icap eden konularda vârit olan haber-i vâhidlere şüphe ile bakmak gerektiğini de bildirir (*a.e.*, s. 137-138). Yine ona göre âhâd haberlerin gerçekliği zannî olduğundan, fıkhî de olsa Kur'an'daki kesin bir hükme etki edemez. Şâfiî ve diğer bazı âlimlerin bu kurala uymamaları hayret vericidir (*a.e.*, s. 145). İkbal de Ebû Hanîfe'nin fıkhî hadisler konusundaki tavrını isabetli bulur (İkbâl, *The Reconstruction*, s. 137).
198 Şiblî, *Imam Abu Hanifa*, s. 112-113.
199 *a.e.*, s. 151.
200 *a.e.*, s. 133.
201 *a.e.*, s. 127; bunları hadis rivayetlerinin doğruluğunu araştırma konusundaki hassasiyet için kullanan Şiblî, Ebû Hanîfe'nin bu yüzden az hadis rivayet ettiğini hatırlatır.

Seyyid Ahmed Han ise Buhârî ve Müslim dahil, bütün büyük hadis imamlarının, sadece hadisi kendilerine aktaran son râvileri tanıdıklarını ve çoğu hadislerin yalnızca mânalarının rivayet edildiğini öne sürerek hadislere karşı daima temkinli olmaya ve realiteye uymayan hadisleri iyice araştırmaya çağırır.[202] Hadislerin sahâbeden itibaren mânalarına göre rivayet edilerek bazı lafızlarının değiştirildiğini, dolayısıyla ne kadar değişiklik yapılacağından emin olunamayacağını söyleyen Seyyid, örneklerden hareketle bazan sahâbenin Hz. Peygamber'i yanlış anladığını, bu yüzden rivayetler karşısında ihtiyatlı hareket edilmesi gerektiğini savunur.[203]

Klasik kelâmın haber ve hadislere bakış açısı yakın dönemde fazla bir değişikliğe uğramamakla birlikte, hadislerin araştırılıp tahlil edilmesi gereği bu dönemde daha çok vurgulanmıştır. Ayrıca hadisçilerin tenkit ve değerlendirme kriterlerine bazı eleştiriler yapılmış, hata ihtimali üzerinde durulmuştur. Elbette hadislerin dinde kaynak oluşuna bir halel gelmediği sürece, gerekirse her bir hadisin daha sağlıklı, doğru bir şekilde ve ilk malzemelerin tetkiki suretiyle ele alınması, varsa şüphelerin belirlenmesi en başta hadisin kendisi için bir kazanç olacaktır.

D) ÂHİRET

Ölümden sonra hayata dönüş ve bu hayatın mahiyeti kelâm ilminin diğer temel problemini teşkil eder. Kelâmcılar, Kur'an terminolojisine uyarak söz konusu hayata geçişe "meâd", bu hayatın kendisine de "âhiret" adını vermişlerdir. Bu konuyu işlerken çoğunlukla yeniden dirilmenin imkân ve ispatı ile âhiret hayatının keyfiyeti üzerinde durmuşlardır. Kelâm âlimleri ispatla ilgili tezlerini, bunu haber veren Allah'ın, yapmaya da kâdir olduğu ve yeniden yaratmanın aklen mümkün bulunduğu, ayrıca sorumluluk ilkesinin karşılık görmeyi gerektirdiği şeklindeki delillere dayandırmışlardır. Felâsife ve tenâsüh ehlinin haşirle ilgili görüşlerini de burada ele alıp reddetmişlerdir. Âhiret hayatının nasıl olduğu konusu ise, idrak sahasını aştığı ve gaybî olduğu için, tamamen naslara bina edilmiş, âhiretin safhaları olan haşir, hesap, mîzan, cennet/cehennem ile şefaat ve rü'yetullah gibi konular, "sem'iyyât" olarak isimlendirilmiştir. Sem'î delillere dayandığı için ilk döneme ait kelâm kitaplarında âhiret konusu üzerinde tartışmalara fazla yer verilmemiştir.[204]

Yakın dönemdeki kelâm âlimleri de âhiret konusuna ulûhiyyet ve nübüvvet kadar yer vermemişlerdir. Hatta Muhammed Abduh'un eserleri ile İzmirli İsmail Hakkı'nın tamamlanamayan kitabının planında bu konu hiç

202 *Tehzîb*'ten naklen Baljon, *The Reforms*, s. 96-98.
203 *Makâlât*'tan naklen, Sıddiqi, "Religious Thought", s. 291.
204 Âhiret bahsi için Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 398-431; Kıvâmüddîn Mankdîm, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, s. 638-693; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 317-331; Gazzâlî, *Kavâidü'l-'akâid*, s. 219-231; Nesefî, *Tebşıratü'l-edille*, II, 763-797; Râzî, *Muhaşşal*, s. 223-237; Âmidî, *Ğâyetü'l-merâm*, s. 283-314; Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 80-85; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 82-156.

yer almamıştır. Gaybî oluşu ve büyük ölçüde naslara dayanması sebebiyle âhiret konusunun akîde ölçüleri içinde işlenmesi, bu dönemde de devam etmiştir.

Bununla birlikte rasyonalileştirme akımının büyük ölçüde tesirinde bulunan Seyyid Ahmed Han ve Şiblî Nu'mânî, diğer konularda olduğu gibi âhiret problemine de aklî bir çerçeve çizmeye çalışmışlardır. Seyyid'e göre Kur'an'da yer alan âhiret âlemi ile ilgili kavramlarda lafızdan ziyade kastedilen mâna önemli olup, meselâ cennet ve cehennem, ceza ve mükâfatı ifade eden üzüntü ve sevincin son dereceleri mânasında zikredilmiştir.[205] Orası dünya hayatından tamamen farklı olacağına göre keyfiyeti akılla bilinemeyen âhiretle ilgili olarak Kur'an'da yer alan tasvir ve vurguların amacı insanı mümkün mertebe iyiliğe teşvik etmek ve kötülükten uzak tutmaktır. Sûr, kitap ve mizan gibi ifadeler de literal olarak alınmamalıdır.[206] Seyyid ayrıca, gayri müslimlerin âhiretteki durumu ile ilgili olarak, muvahhid olmayanlarla muvahhid olup Hz. Peygamber'i kabul etmeyenler arasında fark görür. Birincilerin mutlak küfür, diğerlerinin ise şer'î küfür ile tavsif edilebileceğini ifade eder. Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *Fayşalü't-tefrika* adlı eserine dayanarak İslâm hakkında bilgileri yeterli olmayan Ehl-i kitabın Allah'ın affına mazhar olma ihtimali bulunduğunu ileri sürer.[207]

Dünyada yaptıklarının karşılığı olarak insanlara Allah tarafından âhirette sevap veya ikâp verilmesi esası Şiblî'ye göre, avam için basitleştirilerek ifade edilmiştir. Aslında ceza ve mükâfat konusunu aklî bir metotla ve sebep-sonuç ilişkisi içinde anlamak gerekir. Yani maddî âlemde nasıl zehir öldürücü, ilâç ateş düşürücü ise ruh dünyası için de aynı durum söz konusudur. Gerek iyi gerekse kötüden ruhun etkilenmemesi mümkün değildir. İşte ruhun, iyi fiillerin neticesinde duyduğu mutluluk ile kötü ve çirkin amellerden duyduğu kederin isimleri sevap ve azaptır.[208]

Gazzâlî'nin *el-Madnûn*'una referans yaparak Şiblî ayrıca şu görüşleri serdeder: Allah'ın emir ve nehiyleri, bir tabibin hastaya ilâç ve perhiz vermesine benzer ve elbette hastanın bunları ihmali neticesi iyileşmemesinin gerçek

205 *Tefsîr*'den naklen Baljon, *The Reforms*, s. 88.
206 Troll, *Sayyid Ahmad Khan*, s. 211.
207 Troll, *a.g.e.*, s. 212-213; Gazzâlî'nin bilgi ve araştırma imkânı bulunmayan Ehl-i kitâbın mâzur olabileceğini ve hakikat talebi sırasında ömrü yetmeyip ölenlerin, Allah'ın geniş rahmetine mazhar olabileceği şeklindeki görüşü için bk. *Fayşalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka*, s. 108.
208 Şiblî, bu görüşü için Gazzâlî'nin *el-Madnûn* adlı eserinden şu nakli yapar: "Allah'ın emrini terk ve nehyini irtikap sebebiyle olan ceza, Allah'tan gelen gazap ve intikamdan kaynaklanan bir ceza değildir. Bu aynen eşiyle cinsî münasebette bulunmayan bir kişiye Allah'ın çocuk bahşetmemesine benzer. İtaat veya isyanın âhirette azap veya mükâfat görmesinin de bundan bir farkı yoktur. Mâsiyetin niçin ceza gerektirdiği sorusu, zehirin hayvanı neden öldürdüğü sorusu ile aynıdır" (bk. *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, s. 120-121; krş. Gazzâlî, *el-Madnûn bih 'alâ ğayri ehlih*, s. 135). Gazzâlî'ye aidiyeti tartışmalı olan bu eserin muhtevası ile ilgili ağır eleştiriler yapılmış olup, Sabiîlerin düşüncesini ihtiva etmekle suçlanmıştır (bk. İbn Teymiyye, *Nakdu'l-mantık*, s. 53-55).

sebebi, ilâç kullanmayıp perhize riayet etmemesidir. Ancak halk genellikle bunu tabibin tavsiyelerine uymamak şeklinde algılar. Halbuki mesele doğrudan ilâç ve perhizle ilgilidir. Eğer tabip hatalı olarak o perhizi tavsiye etmeseydi, kişi gerekli perhizi yapmadığı için yine zarar görecekti. Aynen bunun gibi Allah günah işlemeyi yasaklamasaydı, ruh onu işlemekle yine üzüntü ve sıkıntı duyacaktı.[209] Nitekim Kur'an'da, cehennemin kesin (yakîn) ilimle görülebileceği (et-Tekâsür 102/5-6) ve hâlihazırda insanı kuşattığı (el-Kehf 18/29; el-Ankebût 29/54) yönünde işaretler bulunmaktadır.[210]

Âhiret âleminin varlığı hususunda bir ihtilâf elbette yoktur. Âhiret âleminin farklılığına vurgu yapan[211] Şiblî, ruhanî âleme ve ruhanî varlıkların temessülüne ve bedenlerin yeniden oluşmasına ateistlerin itiraz etmeleri karşısında "rüya" hadisesini delil getirir. Kimse rüya ve rüyada görülenleri inkâr edemeyeceğine göre, rüya sahibinin hissedebilme kapasitesi gibi, nebî ve velîlerin ruhanî âlemle temasları da mümkündür.[212] Ancak her ne kadar âhiret âlemi için yapılan tasvirlerin dünya lisanıyla yapılması hasebiyle kısmen mecazîliği konusunda haklı ise de, Şiblî'nin ceza ve mükâfatı Allah'ın emir ve yasağına bağlamayıp davranışın kendisine havale etmesi, meselenin dinî boyuttan soyutlanmasına ve seküler vicdanî alanla sınırlandırılmasına yol açacaktır. Eğer yapılan kötü amel insana huzursuzluk ve dolayısıyla azap veriyorsa, o takdirde insanlar tabii olarak bunu anlayacak ilâhî bir bilgilendirme ya da yasaklamaya ihtiyaç duymayacaktır. Gaybî olanlar dahil dindeki her konuya rasyonel ve tabii izahlar getirme çabası, sonunda dinle ilgili vahiyden bağımsız bir sistem kurma tehlikesi içermektedir.

Bu dönemde âhiret konusuyla ilgili bir diğer farklı yorumlama, âhiret hayatını, halen devam etmekte olan tekâmülün ileri safhası olarak izah etmektir. Berzah ve dirilmeyi insan benliğinin hayat sürecindeki safhalardan ibaret gören İkbal'e göre meydana gelmesi ve gelişmesi milyonlarca yıl süren bir varlığın ölümle hiçliğe itilmesi ihtimal dışıdır.[213] O, bu konuda başka bir hususa da dikkat çekerek, Kur'an'da dirilmenin Hıristiyanlık'tan farklı olarak bir şahsiyetin dirilmesi üzerine bina edilmeyip, kuş ve hayvanları bile içeren (el-En'âm 6/38) hayatın evrensel bir fenomeni olarak algılandığını belirtir.[214] Şiblî de, Mevlânâ'nın dirilmeyi hayattaki evrim sürecinin bir devamı

209 Şiblî, *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, s. 121; Gazzâlî, *el-Madnûn*, s. 134.
210 Şiblî, *a.g.e.*, s. 121-123.
211 Şiblî'ye göre insan ancak duyularından birine hitap eden şeyleri anlayabiliyor. Bu yüzden âhiret hayatı gibi beşer tasavvuruna girmeyen bir konu anlatıldığı zaman farklı ifadelerle süslenerek ve maddî bir üslûpla nakledilmesi gerekir. Ölümden sonraki mükâfat ve azabı, bağ-bahçe ya da yılan ve akreplerden daha iyi ne anatabilir? Zâhirî tavrıyla bilinen İbn Teymiye (ö. 728/1382) bile âhiret âleminin farklılığını kabul etmiş, Mevlânâ da(ö. 672/1273) "Baba çocuğuna tay tay der, aklıyla hendese yapsa da / Hocanın değeri düşmez, öğrettiği elif olsa da" şeklindeki beyitleriyle, bu konuyu büyük bir incelikle halletmiştir (Şiblî, *a.g.e.*, s. 179-180).
212 Şiblî, *a.g.e.*, s. 180-181.
213 Iqbal, *The Reconstruction*, s. 95-96.
214 Iqbal, *a.g.e.*, s. 92-93.

şeklinde izah etmesinin isabetli olduğunu ve bunun hem Kur'an'a hem de Darwin'e (1809-1882) uygun düştüğünü savunur. Hayatın daha iyi ve ileri safhası bulunabilir. Bu modern bilimin madde ve enerjinin yok olmayacağı ilkesi ile de uyuşur, nitekim beden ve ruhun yeni bir şekil alması pekalâ mümkündür.[215] Görüldüğü gibi burada da nazariyelerden hareketle düşünceler oluşturulmakta ve Darwin teorisine uyma mecburiyeti içinde bir yaklaşım sergilenmektedir.

Âhirette haşrin, yani yeniden dirilmenin cismanî ya da ruhanî olduğu meselesi, öncekiler gibi yakın dönem kelâm âlimleri tarafından da ele alınmış ve cismânilik görüşü daha ağır basmıştır. Âhirette dirilmenin sadece ruhanî olması durumunda, Allah'ın yaratıkları arasında ruh ve cismi kendine has bir tabiatla mezceden insan türü eksik kalır ki, bu uygun değildir. Bazı filozofların bu hususta farklı tutum takınmaları cismanî lezzetleri küçük görmelerinden dolayıdır.[216] Öte yandan modern felsefenin, mürekkep cisimlerin oluşumunu basit unsurların bir araya gelmesi, yok oluşunu da bu unsurların dağılması ile izah ettiğine göre kelâmcıların haşrîn cismânîliği yönündeki görüşleri doğrulanmıştır. Ayrıca yeni bilimin cisimleri teşkil eden küçük unsurların bâki kaldığı iddiası ile sahih hadiste yok olmayacağı bildirilen ve dirilmenin nüvesini teşkil edecek olan "acbü'z-zeneb" arasında bir uygunluk bulunmaktadır.[217]

Fert olarak bir referans olmadan insanın anlam kazanması düşünülemeyeceği için, Şah Veliyyullah (1703-1762) dahil birçok âlim, yeni çevreye uygun bir çeşit fizikî yapının varlığını şart koşmuşlardır. Şayet ferdiyet ölümden sonra da bir şekilde devam edecekse, onun bir bünyesinin de bulunması gerekir. Ancak bunun mahiyeti ile ilgili daha fazla kafa yormak bir fayda da getirmeyecektir. Nitekim Kur'an da bunu bir vâkıa ve bilgi olarak nakledip mahiyetini fazla irdelemez.[218] Diğer taraftan âhiretteki azap ve nimetler için Kur'an'da eşsiz bir üslûpla mübâlağa ifadeleri kullanılmasının (el-Hümeze 104/7; es-Secde 32/17) sebebi, dünyada aynı şeylerin bulunmamasıdır. Çünkü İbn Abbas'ın da ifadesiyle, âhireti tanıtan âyetler genellikle müteşâbihtir.[219]

Azabın ebedîliği, tartışılan ve bu dönemin kelâmını meşgul eden bir diğer konu olmuştur.[220] Yakın dönemdeki kelâmcıların çoğu azabın sonsuza

215 *Sevânih* 'ten naklen Murad, *Intellectual Modernizm*, s. 53.
216 Reşîd Rızâ, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 116-117; Gazzâlî'nin bu konuda felâsifeye yaptığı suçlama ve İbn Rüşd'ün cevapları için bk. *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 235-253; *Tehâfütü't-tehâfüt*, s. 864-872.
217 Harpûtî, *Tenkîhü'l-kelâm*, s. 329, dn. 6; Harpûtî ayrıca "Haşr-i cismânî hakkında şerefnâzil olan âyât-ı Kur'âniyye'nin te'vili kabil olamayacak derecede kesreti, haşr-i cismânîyi imanı icab ettiği, Kur'an'a imân ile beraber haşr-i cismânîyi inkârın bir kalbde ictimâ edemeyeceğini" Râzî'den naklen savunur ve bunun bütün dinlerde ahkâm-ı zarûrîyyeden olduğunu bildirir (a.e., s. 335, dn. 2).
218 Iqbal, *The Reconstruction*, s. 97-98.
219 Reşîd Rızâ, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 118-119.
220 Azabın ebedîliği konusundaki görüş ayrılıkları ve bunların delilleri için bk. Yavuz, "Azap", *DİA*, IV, 305-309.

kadar devam edeceği görüşüne katılmaz. Abduh, azabın ebedî olacağı kanaatini taşımadığını belirtir.[221] İkbal'e göre de ebedî cezalandırma İslâm'da bulunmaz. Cehennem için Kur'an'ın bazı âyetlerinde kullanılan "ebed" ifadesi bir başka âyette bir zaman dilimi anlamında bizzat tarif edilmekte (en-Nebe' 78/23), dolayısıyla Kur'an'daki cehennem, intikamcı bir Tanrı'nın ebedî bir işkence yeri değil, terbiye olmamış insanın ilâhî rahmeti alabilecek kıvama gelmesini sağlayan ıslah edici bir tecrübedir.[222]

İzmirli de âhirette Allah tarafından insanlara, yaptıkları şeyler için verilecek karşılık konusunda mükâfat ve ceza arasında bir ayırımın söz konusu olduğunu bildirir. Buna göre azap ve elem araç, rahmet ve nimet ise gaye ve hedeftir. Bununla birlikte, "âhirette ardı arkası kesilmeyen azâb-ı şedîd ü dâim", "Cenâb-ı Hakk'ın hikmetini inkâr" sonucunu doğurur. Hikmeti inkâr etmekle problemden kurtulmak şöyle dursun daha büyük sorunlarla karşı karşıya kalınır. Aslında azap, dünyadaki imtihan ve belâlarla nefisleri tedavi ve terbiye görmeyen insanların tezkiyesi için konulmuştur. O yüzden cehennem ehlinin manevî temizliğe ihtiyaçları nisbetinde orada kalmaları daha tutarlıdır. Kur'ân-ı Kerîm'de cehennemde kalmanın Allah'ın dilemesine bağlanması, cennet için yapılan sonsuzluk belirlemesinin cehennem konusunda yapılmaması ve Selef'ten birçok zatın muayyen bir süreden sonra azabın kalkacağına kail olması, cehennemin sonsuzluğu hususunda kişiyi temkinli davranmaya sevketmektedir. Çünkü "dâr-ı adl, dâr-ı fazl'a kıyas olunamaz."[223]

Âhiret konusunun kelâmda uzunca tartışılmaması başta da belirtildiği gibi tabii bir durumdur. Yakın dönemdeki kelâm eserlerinde de bu böyledir. Bunda elbette sağlam bir ulûhiyyet ve nübüvvet inancının âhiret inancını kendiliğinden sağlamasının büyük payı vardır. Nisbeten daha az saldırıya mâruz kaldığı farkedilen ve dolayısıyla az işlenen âhiret konusuna bu dönemde metot bakımından Selefî ve aklî olmak üzere iki yaklaşım tarzı şekillenmiştir. Birincisi Seyyid Ahmed ile Şiblî'nin yukarıda sunulan yaklaşım biçimidir ki, aklı tatmin ediyor gibi gözükse de her şeyi tabiileştirip yaratıcının inisiyatifini dışladığı için genelde dinin esprisine, özelde ceza ve mükâfatın Allah'tan gelişi kaidesine uymamaktadır. Diğeri ise dönemin pozitifleştirme modasının etkisi altında bulunsalar da bu konuyu daha çok sem'î bir çerçevede ve vahiy mantığı içinde ele alan diğer kelâmcıların yaklaşımıdır. İkbal'den itibâren Hindistan kelâmcıları arasında da dini rasyonelleştirme görüşünün terkedildiği görülmektedir.

Bu dönemdeki kelâmcıların çoğunluğu tarafından benimsenen haşrin cismanîliği görüşünün Kur'an'ın zâhirine daha uygun olduğu görülmektedir.

221 Abduh, *el-A'mâlü'l-kâmile*, III, 460.
222 Iqbal, *a.g.e.*, s. 98.
223 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 197-200; İzmirli'nin bu konuda telif ettiği müstakil bir risâlesine de müracaat edilebilir: *Nârın Ebediyet ve Devâmı Hakkında Tedkikât*, İstanbul 1341.

Şiblî'nin ise peşin fikirle maddenin yok olmayacağı vb. bazı nazariyelerin tesirinde olduğu açıktır. Ayrıca cehennem azabının sonsuza kadar devam etmeyeceği kanaati bu dönemde hâkim olmuştur. Azabın ebedîliğinin ve insanlara ebedî bir ceza vermenin Allah'ın hikmet ve rahmetine uygun düşmeyeceği, ilâhî cezanın bir gayeden hâli olamayacağı, halbuki bitmeyecek bir azabın mânevî ıslah ve ruhî terbiye maksatlarını aşacağı şeklindeki gerekçelere dayanan bu görüş günümüz ilim adamları tarafından da desteklenmektedir.[224]

E) KADER

Kader problemi aslında, Allah'ın sonsuz kudreti, mutlak iradesi ve olayları daha meydana gelmeden bilmesi anlamındaki sınırsız ilmi ve onun ihtiyârî fiilleri ile bağlantılı olan insanın kudret ve iradesi arasındaki münasebetle ilgili bir konudur. Yani sonsuzun karşısında sınırlının gücünün ve tercihinin konumu ve boyutu ile ilgilidir. Kelâm ilminin ulûhiyyet bölümü içinde mütalaa edilmesi mümkün olmakla birlikte, kader meselesi İslâm toplumunda sonraları farklı anlam kazanarak müstakil bir bahis halinde işlenmiş, ayrıca, Batılı çevrelerin İslâm'a yaptığı eleştirilerin başında yer aldığı için yakın dönemde de üzerinde hassâsiyetle durulmuştur.

Mu'tezile, "adl" prensipleri gereği Allah'ın bütün fiillerinin gayeli ve hikmetli, yani insanların yararı doğrultusunda bulunduğunu kabul etmiştir. Onlara göre insan önceden sahip olduğu güçle (istitâat) hem bir fiili yapmaya hem de terketmeye muktedirdir, aksi takdirde sorumlu tutulamaz.[225] Dolayısıyla insan hürdür ve fiilini kendi iradesiyle yapar. Fiillerin Allah tarafından insanların iradeleri dışında yaratılması zulümdür, sorumluluk ilkesine aykırıdır.[226] Ayrıca Kur'an'da geçen "kader" ifadeleri "beyân" mânası taşıdığı için, kulların fiillerini Allah'a nisbet etmek bir bakıma küfür ve ilhâddır. Çünkü bu yolla kulların yaptığı kötü şeyler de Allah'a izâfe edilmiş olur.[227] Allah'ın hidayeti konusunda da Mu'tezile'ye göre bir problem yoktur, hidayeti Allah herkese yapar, ama kâfirler tercih etmez,[228] dolayısıyla bir zulüm ve haksızlık söz konusu değildir.

Cebriyye ise kulun hiçbir irade ve kudretinin bulunmadığını, Allah'ın dilediği her şeyin vuku bulacağını savunur.[229] Eş'arîler'e göre de kulun yaptığı fiil için gerekli olan kudret fiille beraber Allah tarafından yaratıldığına göre, fiillerde kulun bir tasarrufu yoktur. Çünkü Allah'tan başka hâlik yoktur

224 bk. *DİA*, "Âhiret", "Azap" ve "Cehennem" maddeleri.
225 Kıvâmüddîn Mankdîm, *Şerhu'l-uşûli'l-ḫamse*, s. 396.
226 Yeprem, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, s. 192; insanın kendi fiilleri üzerindeki gücü ve yetkisi ile ilgili olarak kelâmdaki tartışmalar için ayrıca bk. Gölcük, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, s. 124-154.
227 Kâdî Abdülcebbâr, *a. g. e*, s. 770-771.
228 Eş'arî, *Makâlât*, s. 260.
229 Şehristânî, *el-Milel*, I, 87.

ve O her şeyin sahibidir. Yalnızca kudret ve fiil arasında bağlantı anlamında kulun "kesb"i söz konusudur.[230] Bu sonuncu izah yoluyla cebre düşmeden her şeyin Allah'a nisbet edilmesi sağlanmaya çalışılmıştır. Mâtürîdî'ye (ö. 333/944) göre ise kulların fiillerinin yaratılma açısından Allah'a, "kasd" (yönelme, talep) açısından kula aittir.[231] Böylece o, hem cebre, hem de fiilin tamamen kula nisbet edilmesine (tefvîz) karşı çıkmış olmaktadır. Ona göre kazâ ve kaderi kul bilmediği için, eylemlerini bizzat kendisinin yaptığını zanneder, bu açıdan da izâfî olarak hür sayılır.[232] Mâtürîdî ayrıca kulların ihtiyarlarının hangi yönde tecelli edeceğinin Allah'ın ezelî ilminde mevcut olduğunu söyleyerek, O'nun ilim ve kudretinde bir nakîsa bulunmadığını vurgulamaya da özen gösterir.[233]

Yakın dönemin kelâm âlimleri, insanın fiillerinde hür olduğunu ispatlamaya çalışmakla birlikte kader konusunda fazla söz sarfetmek ve uzun tartışmalara girmekten kaçınmışlardır. Muhammed Abduh'a göre kulun kendi fiillerini kesbetmesinin Allah'a şirk koşmaya götüreceği iddiası büyük bir haksızlık olup şirkin mânasını göz önünde bulundurmamak demektir.[234] Çünkü ameller her durumda kesb ve ihtiyar ile gerçekleştiğinden Allah'ın ilminde insanın fiillerindeki serbestliğe aykırı bir durum yoktur. O'nun ilmindeki bir şeyin mutlaka vuku bulması o şeyin realitede meydana gelmesi ile ilgili olup bunda bir değişim düşünülemez. Ancak Allah'ın ilminin değişmezliği insanların kendi iradelerini kullanmalarına engel teşkil etmez. Nitekim pratik hayatta da, azmeden bir insan, işleyeceği bir suçun cezaya sebep olacağını bile bile, yine onu yapabilmektedir. Suç ve cezasının önceden bilinmesi, onun fiiline herhangi bir tesirde bulunmaz.[235]

Bu durumda kulun fiillerini yönlendiren yine kulun ihtiyarıdır. Allah da söz konusu ihtiyarın yaratıcısı olarak kulu ve fiillerini bilir.[236] Eğer kulun fiili kendisine ait bulunmazsa o fiille mükellef olması da söz konusu olamaz. Çünkü bir şahsın gücü ya da iradesi dışında bir şeyle muaheze edilmesi düşünülemez. Nitekim, bir katilin fiili kendi iradesi ile değilse, kısasa tâbi olmaz. Bu yüzden akıl, şeriat, his ve vicdan kulun fiilinin kendisine ait

230 Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 338 ve 346; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 180.
231 Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 229. İbnü's-Sübkî, kulun iradesi ve kesb konusunda Eş'arîler'le Hanefîler arasında lafzî bir ihtilâf olduğunu kaydeder; bk. *es-Seyfü'l-meşhûr*, s. 23.
232 Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 309.
233 Yeprem, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, s. 322; Mu'tezile ile Mâtürîdîler, insanın, gücünün üstünde bir şeyle yükümlü kılınmasını (teklîf-i mâ lâ yutâk) kabul etmezken (Kıvâmüddîn Mankdîm, *Şerhü'l-uşûli'l-hamse*, s. 400-401; Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 266) Eş'arîler ise Allah'ın kudretine sınır koymamak amacıyla bunu nazarî olarak kabul etmişlerdir (Cüveynî, *a.g.e.*, s. 203-205). İnsanın fiil ve kudreti ile kader problemi konularında Mu'tezile, Eş'arî ve Mâtürîdî kelâm ekollerinin yukarıda anlattığımız görüşlerinin şematik bir tablosu için bk. Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme*, s. 139; İnsanın fiilleri (ef'âl-i ibâd) konusunda müstakil diğer bir çalışma içinde bk. Gimaret, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, Paris 1980.
234 Abduh, *Risâle*, s. 61.
235 Abduh, *a.g.e.*, s. 64-65.
236 Abduh, *el-A'mâlü'l-kâmile*, III, 467; Abduh'un kulun fiillerini hür irade ve eylemiyle yaptığı şeklindeki görüşü için ayrıca bk. Adams, *Islam and Modernism*, s. 153.

bulunmasını uygun görür. Her şeyin Allah'a ait olması, insanların fiil hürriyetlerine engel teşkil etmez, çünkü irade ve kapasiteyi kullarına O vermiştir. Ayrıca bu konuda daha fazla konuşmak gereksiz olup bir sonuç da getirmeyecektir.[237]

Şiblî Nu'mânî ise konuya toplumsal açıdan bakış yaparak, İslâm'a göre insanlığın ilerleme, düşüş, tekrar yükseliş ya da yok oluşunun bizzat insanların kendi çalışma ve gayretine bağlı bulunduğunu bildirir. Çünkü din ve dünya saadeti yine kişinin çalışmasına dayanmaktadır (el-Enfâl 8/53; er-Ra'd, 13/11; en-Necm 53/39). Kur'an'a bakıldığında (Yûnus 10/9; en-Nahl 16/104; Muhammed 47/7; es-Saf 61/5) Allah'ın fiillerinin insan fiillerine tâbi kılındığı görülür. Bu âyetlerde Allah, hükmünü beşerî fiillerden sonraya bırakmaktadır.[238] Bununla beraber Kur'an'da insanın, fiillerinde mecbur olduğu kanaatini veren bazı âyetler de bulunmaktadır (meselâ bk. en-Nisâ 4/78; el-En'âm, 6/18). Bundan hareketle hıristiyanlar, müslümanlar arasında gerilik ve tembelliği tamamen kazâ ve kader inancına bağlamakta ve kendi dinlerinin üstünlüğüne delil yapmaktadırlar. Şiblî'ye göre her ne kadar bu anlayış bir kısım "tasavvuf âlim ve hazretlerimiz"in davranışlarıyla teyit ve teşvik ediliyorsa da, gerçekte boş ve asılsızdır. İslâm dini, insanı tamamen hür kabul etmekle beraber bu özelliğinin onun haddi aşmasına yol açmamasını ister. "Allah dilemeyince siz dileyemezsiniz" (el-İnsân 76/30) ya da "...her şey Allah'tandır" (en-Nisâ 4/78) gibi âyetler, insana irade gücünün verildiği, ancak bu kapasiteyi verenin de yine Allah olduğu anlamındadır. İslâm dininin, sahâbe ve onların takipçilerinin şahsında hür irade, azim, faaliyet ve ciddiyetin öncüsü olduğuna tarih şahit olmuştur.[239]

Öte yandan Seyyid Ahmed Han'a göre irade konusuna temas eden âyetleri hürriyet veya cebir için delil olarak kullanmak yanlıştır, çünkü bu konu yalnızca psikolojiyi ilgilendirir. O, Allah'ın ilmi tarafından kuşatılmakla beraber, insan bütün kapasitelerini hür olarak kullanabildiği kanaatindedir.[240] O yüzden kulun hürriyetini kaldıran ilgili âyetler yalnızca Allah'ın büyüklüğünü ve kudretini vurgulamak amacını taşımaktadır.[241]

Hürriyeti iyiliğin şartı olarak gören[242] Muhammed İkbal de Allah'ın ilmini, olanları pasif bir ayna gibi yansıtan bilgi olarak anlamanın eksik olduğunu belirtir. Allah'ın ilmini yansıtıcı olarak düşünmek, onun önceden

237 Abduh, *el-A'mâlü'l-kâmile*, V, 517-518.
238 Şiblî, *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, s. 192-193.
239 *a.e.*, s. 193-194; Murad'a göre, Şiblî Nu'mânî, eski ve yeni dönemdeki kelâmın kader ve irade hürriyeti problemi üzerindeki tartışmaları doğru bulmamakla beraber, insan hürriyetini tam olarak benimsemiş ve Eş'arîler'in bu konudaki görüşlerine katılmamıştır (*Intellectual Modernizm*, s. 55).
240 *Tefsir* 'den naklen Baljon, *The Reforms*, s. 99; Troll, *Sayyid Ahmad Khan*, s. 203.
241 *Makâlât* 'tan naklen Sıddiqi, "Religious Thought", s. 304.
242 Iqbal, *The Reconstruction*, s. 68.

bilmesini sağlıyorsa da, müdahale hürriyetini ortadan kaldırır. Dolayısıyla "gelecek", Allah'ın yaratıcı sıfatında daha meydana gelmeden bulunuyorsa da, bu kesin hatlarıyla değil açık ihtimaller şeklinde olur. İkbal buna şöyle bir misal verir: Herhangi bir zamanda insanın aklına ana hatlarıyla bir fikir gelebilir. Bunun hangi şekillerde yapılacağı bilinir. Ancak bunun muhtelif ihtimaller arasında gerçekleşme biçimi zaman içinde ortaya çıkar. Eğer tarih belirlenmiş hadiseler zincirinin bir fotoğrafı gibi alınırsa yeniliğe ve girişime yer verilmemiş olur. Yaratma kelimesinin de bir anlamı kalmaz. Süreç felsefesinin etkisinde kaldığı görülen İkbal'e göre kader konusunda önceden yapılan bütün tartışmalar hayatı göz önüne almayan spekülasyonlardır.[243] İkbal, kader ve irade konusundaki görüşünü bir şiirinde şöyle dile getirir:

> "...O (insan) zâhiren cebir altında, bâtınen de ihtiyarı elinde olan bir varlıktır. Bedir sultanı Hazret-i Muhammed'in emri şudur: İman, cebir ve kaderin ortasındadır. Sen: 'Her mahlûk cebir altındadır; uzak yakın birçok kaydın esiridir' diyorsun. Fakat can, canı yaratanın bir nefesinden ibarettir. Bütün günagün tecellilerine rağmen o vahdâniyet âlemindedir. Onun mecbur olduğuna dair ortada bir söz yoktur. Eğer can hür bir yaratılışa sahip değilse can değildir."[244]

Cebir ve hürriyet taraftarları arasında çıkan tartışmanın yersiz olduğuna inanan İkbal için, insan "ben"i (ego) mutlak varlığın izniyle, onun hayat ve hürriyetini paylaştığı için hürdür. Dolayısıyla insan şahsî girişimler yapmaya muktedirdir. Kur'an'daki bazı âyetlerin delâletiyle de (el-İsrâ 17/7; el-Kehf 18/29), İslâm'daki ibadetler, insanı uyku ve iş mekanizminden kendi iradesiyle kurtarmak hedefini taşır.[245] Fakat buna rağmen kaderciliğin İslâm dünyasını yüzyıllardan beri sardığı doğrudur. Ancak bu yalnızca tarihî bir vâkıa olup ayrı mütalaa edilmesi gerekir.[246]

Meseleye fikir hürriyeti açısından yaklaşan İzmirli de hürriyetinin insanlar için tabii bir olgu sayıldığını ve bunun, serbest düşünmenin şartı olduğunu savunur. O yüzden diğer milletlerde, insanlar ahbâr ve ruhban sınıflarının baskısı ve hükümdarların tahakkümleri altında iken, İslâm bu anlayışı yıkmıştır. Tefekkür, nazar, tedebbür, ibret ve ictihad gibi aklî kavramlar İslâmî hükümlerin ruhu olmuştur.[247] Allah'ın "dilediğine hidayet, dilediğine dalâlet"i yaratması câizdir. Ancak Allah'ın bir insanda dalâlet ve şakavet yaratması o kişinin kötü tercih yapmasından ve cüz'î iradesini kötüye kullanmasından kaynaklanır. Bununla beraber İzmirli

243 Iqbal, *The Reconstruction*, s. 63.
244 *Gülşen-i râz*, s. 22.
245 Iqbal, *The Reconstruction*, s. 86-87.
246 Iqbal, *a.g.e.*, s. 88. İkbal burada, İslâm âlimlerinin tenkidine rağmen bu anlayışın yerleşmesinin sebepleri üzerinde durarak bunun müslüman halk üzerindeki tesirlerini ele alır. Müslüman topluma yerleşen yanlış "kader" anlayışı için ayrıca bk. Efgânî-Abduh, *el-ʿUrve* 'nin "el-Kadâ ve'l-kader" bölümü.
247 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 53.

> "levh-i mahfûzda saîd yazılmış bulunan şakî veya şakî yazılan (sonradan) saîd olabilir, yoksa şakî (eğer) saîd olmasaydı, kitaplara, peygamberlere hacet kalmaz idi"[248]

diyerek katı cebir anlayışının peygamberlerin tebliğ göreviyle bağdaşmayacağını belirtir.

Bütün bu izahlarla beraber kader, irade ve diğer ilgili meselelere şöyle bir sınır tayin edilmiştir: Allah'ın vahdâniyetine inanmak, O'nun insanlara kuvveler verdiğini, kişinin ise iman ve amellerinin kâsibi (seçicisi) olduğunu ve Allah'ın kudretinin insan kudretinin fevkinde bulunduğunu kabul etmektir. Bunun ötesinde tartışmalara girmek ise imanın gereği olmayıp, aklın bazı sırları keşfetme arzusundan kaynaklanmaktadır. Bazı insanların şahsî gayret ve çalışmalarıyla zihinlerini tatmin edecek derecede bir anlayışa kavuşması mümkün olsa da bu çok nâdir ve herkes için geçerli değildir, hatta bazan yanlış yola da sevkedebilir. Dolayısıyla bunu genelleştirmek doğru değildir.[249] Ne kadar çok misaller verilirse verilsin insanların çoğunun bu konuyu tam manasıyla anlaması mümkün değildir. "Hâsse"nin bile çoğunluğu taklit hastalığına mâruzdur. Bunlar hep önce inanır, sonra delil getirirler. Delil getirerek inananlar çok azdır.[250]

İnsanın iradî fiillerindeki hürriyeti yakın dönemdeki kelâmcıların ittifak ettikleri bir husustur. Bu konuda Eş'arîler'in görüşü terkedildiği, cebir anlayışına yol açacak hiçbir eğilimin kabul edilmediği anlaşılmaktadır. Nitekim Abduh'un insana atfettiği "kesb" insana klasik Eş'arî anlayıştan çok daha geniş bir yetki ve hürriyet vermektedir.[251] İnsan haklarının ön plana çıktığı bir dönemde kelâmcıların sorumluluk ilkesinden de hareketle insanın hür olduğu görüşüne daha yakın durmaları tabii karşılanmalıdır. Ancak yakın dönemdeki kelâmcıların da kader ve insan hürriyetini çözmüş oldukları söylenemez. Bu durum dönemin kelâmcılarının yetersizliğinden değil, bizzat problemin kendisinin kompleksliği ile hem iç hem de çevreyle ilgili çeşitli bağlantılarının bulunmasından kaynaklanmaktadır. İnsanın küçük ve dar dünyasında serbestliği düşünülebilse de hayatın bütün cepheleri içinde fonksiyonunun çok cüz'î olduğu âşikârdır. Kaldı ki insanın iç dünyası ve karar verme kapasitesi bile bağımsız ve kendi başına değildir. Siyasî ya da sosyal bağlamda hürriyeti, irade serbestliğini savunmak, ve bu noktada düşünce özgürlüğünün üzerinde durmak doğrudur ancak meselenin ayrı bir boyutudur. Yakın dönemin âlimleri de öyle görünüyor ki, modernitenin bu anlamda bir slogan olarak öne çıkardığı özgürlük talebinin etkisinde kalarak, kısmen

248 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 196-197.
249 Abduh, *Risâle*, s. 63.
250 Abduh, *a.g.e.*, s. 65.
251 Bazı araştırmacılara göre Abduh'un kesbi Mu'tezile'deki "halk" ya da "ihtirâ" mânasında olup, kendisi Mu'tezile ile aynı kelimeleri kullanmaktan kaçınmıştır (Kerr, *Islamic Reform*, s. 111-112; Caspar, "Le renouveau du mo'tazilisme", s. 168); bize göre Abduh Mâtürîdî ile daha çok uyuşmaktadır (krş. *Kitâbü't-tevhîd*, s. 229).

de İslam dünyasındaki atâlete bir tepki olarak insan hürriyetinin savunuculuğunu yapmışlardır. Oysa felsefî planda konuya bakıldığında söz söylemek veya kesin bir sonuca bağlamak o kadar kolay değildir. Zira ikinci anlamda insanın hürriyetini ilân etmek, belki zihnî bir rahatlama getirebilirse de realiteyi izah etmemektedir. Fiil şöyle dursun, irade ve ihtiyarı bile sınırlayan, çevreleyen veya baskı altına alan birçok tabii ya da sonradan oluşmuş bireysel ve sosyal faktörün bulunduğu bilinmektedir. Bu durumda insanın son noktadaki tercihi ile sorumluluğu arasındaki ince ilişki, tam mânasıyla anlaşılmasa da şerhedilmesi gereken bir mesele olarak hâlâ mütefekkir ilim adamlarının önünde durmaktadır.

II

MUHTEVADA GÖRÜLEN YENİLİK ve FARKLILIKLAR

A) Klasik Tartışmaların Önem Kaybetmesi

Zarûrât-ı diniyyeden olmadığı halde, mezhep ihtilâfları sebebiyle klasik kelâm kitaplarında uzun ve teferruatlı bir biçimde yer verilen bazı tartışmaların terkedilmesi veya bunlara çok kısa bir şekilde temas edilmesi yakın dönem eserlerinde görülen farklılıkların başında gelir.[252] Daha önce de belirtildiği gibi İslâm ümmetinin içinde bulunduğu durum, bu dönemin âlimlerini, ihtilâfları asgariye indirip daha önemli ve âcil konulara öncelik vermeye sevketmiştir. Bu sebeple söz konusu âlimler, o gün için fazla bir ehemmiyet taşımayan, insanların mevcut âcil problemlerinin dışında kalan ve bir kısmı sonuç getirmeyen tartışmalardan uzak durmuşlar, hatta tarihî bilgi olarak bile bunları zikretmemeye çalışmışlardır.

Önceki bölümde belirttiğimiz gibi Batılılaşma hareketi ile beraber ortaya çıkan ve ahlâkî geleneğin yanı sıra dinî olgusunu da tehdit eden düşünce ve akımlar karşısında kaleme alınan kelâm eserleri, deneme türünde yazılmış olup bu ilmin bütün konularını ele alma gayesini taşımamıştır. Çünkü yakın dönemdeki kelâmcıların, kendilerine göre İslâm dünyasının eğitim durumunu, içinde bulunduğu siyasî ve malî şartlarını da göz önüne alan öncelikleri vardı. Dinî ve kültürel kimliğin korunması için girişilen bu çok yönlü mücadelede İslâm itikadının temeli olan Allah'ın varlığı meselesi onlar için en önemli konuların birini teşkil ediyordu. Fakat asıl gayretleri, gayb âlemini ve oraya ait bilgiyi dışlayarak akıl ve bilimi yegâne otorite yapmak isteyen moderniteye boyun eğmemek ve bilimselliğin giderek hâkimiyet kurmak istediği bir dünyada vahye bir yer tesbit etmek, vahyi içine alan bir akılcılık ortaya koymak, bilimin dini bir kenara atmasını önlemek, önceden yapıldığı gibi bu zamanda da dinin gerekliliğini benimsetmek olmuştur.

252 Nitekim Abduh, kendi metodunu anlatırken, bilinenden farklı bir sonuca götürse de yalnız sahih delilleri kullandığını ve mezhepler arasındaki ihtilâflardan uzak durduğunu ifade etmiştir (bk. *Risâle*, s. 2-3).

Bu dönemdeki âlimlerin dışa dönük bu mücadelesinden başka bir de dâhilî kaygıları vardı. Onlar aslı bulunmayan inançların (hurafe) yayıldığı ve düşünce canlılığının zayıfladığı müslüman toplumların halini beğenmiyorlar, bu vaziyette söz konusu tehditlere karşı konamayacağını düşünüyorlardı. O yüzden müslümanlara verimsiz bilgi yığınlarını değil, kendilerini harekete geçirecek lüzumlu prensipleri göstermek, onlara göre zorunluydu. Kelâmla ilgili olarak bu yönde atılacak en pratik adım, dinin temel prensipleri dışında kalan ve lafzî tartışmalara sebep olan konulara fazlaca yer verilmemesi, böylece bu tür ihtilâfların itikadî konumlarının asgariye indirilmesi şeklinde olabilirdi. Ayrıca Gazzâlî (ö. 505/1111) ile başlayıp Râzî (ö. 606/1209) ile devam eden Aristo felsefe ve mantığına olan bağımlılığı azaltmak istiyorlardı. O yüzden müteahhirîn dönemi kelâmcılarının yoğun olarak yer verdiği bahisler uzun ve girift görüldüğü için bu dönemde terkedilmiştir. Meselâ İzmirli İsmail Hakkı felsefî kelâm metodu yerine, Peygamber ve ashap dönemindeki iman ve itikad anlayışını öne çıkararak sahâbenin Cenâb-ı Hakk'ı hareket ve sükûn gibi kavramlarla değil vahiyle kendilerine bildirildiği şekilde tanıdıklarını ifade eder. Ona göre eğer söz konusu felsefî metot zaruri bulunsaydı, kendilerine öğretilmesi gerekirdi. Öğretildiği halde tatbik etmemiş olsalardı Kur'an'da bu kadar övülmezlerdi.[253]

Ulûhiyyet konularında var olan bazı ihtilâflar da yine bu dönemde hoş karşılanmamıştır. Allah'ın sıfatları konusunda Mu'tezile ve Ehl-i sünnet arasında yapılan, sıfatların zat üzerine zâit olup olmadığı, kelâm sıfatının mukaddes kitapların mânaları olan ilmin aynı olup olmadığı, semî ve basar sıfatlarının Allah'ın işitilen ve görülenleri bilmesi ile aynı olup olmadığı gibi münakaşalar[254] ile haberî sıfatlar üzerinde Selefiyye ve kelâmcılar arasında çıkan tartışmalar[255] üzerinde gereğinden fazla durmaya bu dönemin kelâmcıları tarafından gerek görülmemiştir. Filibeli Ahmed Hilmi, klasik kelâmdaki bazı tartışmalarla ilgili memnuniyetsizliğini ve bu durumun düzeltilerek yanlış mezhep ve metotların ortadan kaldırılması ile ilgili görüşünü şöyle dile getirir:

> "İslâm'da tenzih ile teşbihin arasını dolduran tevhid fikrini, artık, onu sıkıştırıp boğan tâli fikirlerden kurtararak meydana koymalıdır. ...Bugün İslâm âlemine bir nazar atsak 'ne şöyledir, ne böyle'nin ifrâtıyla boşluğa ulûhiyyet atfedenlerden itibaren, insana tapıcılara, türbe ve hâtıralara tapanlara kadar itikad şekilleri görürüz".[256]

253 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 159.
254 Abduh, *Risâle*, s. 52.
255 İzmirli, *a.g.e.*, II, 91-92.
256 Filibeli, *İslâm Tarihi*, s. 648.

Şiblî Nu'mânî de, İslâm'ın iki temel esası olan tevhid ve nübüvvette mevcut bulunan mükemmel berraklık ve sadeliğe rağmen zamanla bir sürü hâşiye ve ilâveler yapılarak bunun bir problemler mecmuası haline getirildiğini, ilk dönem müslümanlarının bunları görmesi durumunda, bu meselelerle kuşatılmış İslâm'ı anlamaktan aciz kalacaklarını ileri sürer. Ona göre asıl şaşılacak şey ise, Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı, Allah'ın sıfatlarının zâtıyla aynı olup olmadığı ve amellerin imandan olup olmadığı gibi tartışmaların küfür ya da imanın ölçüsü olarak kabul edilmesidir. Çünkü ilk asırda bu konuların hiçbiri yoktu. Kelâm tarihi tetkik edildiği takdirde bu meseleler için gereksiz yere ne kıyametlerin koptuğu ve ne kanların aktığı görülecektir. Buna sebep olan şeyler de, ya birtakım sebep ve vasıtalarla kelâma giren, ancak daha sonra kelâmcıların vazgeçilmez uğraşı haline gelen yukarıda zikredilen tartışmalardır, ya da Kur'an'da geçen, ancak mahiyeti ve keyfiyeti bilinmeyip te'vil gerektiren konulardır. Şiblî'nin ifadesiyle, gerçek olan şu ki, bunlar kelâm ilminin asıl meseleleri değildir ve rahatlıkla dışlanabilir. Ne var ki, söz konusu tartışmalar altıyüz sene İslâm esasları gibi telakki edilmiştir ve bu tamamen yanlıştır.[257]

Yakın dönemin kelâm âlimleri, kader konusunda da çok söz sarfetme ve uzun tartışmalara girmekten kaçınmışlardır. Onlara göre, bu konuda tartışmalara girmek imanın gereği olmayıp, zihnî egzersiz ve felsefî tatmin arzusundan kaynaklanmaktadır. Bu yolla bir sonuç almak herkes için mümkün değildir ve bazan yanlış yola da sevkedebilir. Çünkü ne kadar çok misaller verilirse verilsin insanların çoğunun bu konuyu tam mânasıyla anlaması zordur.[258] O yüzden bu mesele itikad kitaplarında ele alınarak ve yapılan tartışmalar nakledilerek genelleştirilmemelidir. Bu âlimleri kader ve hürriyet tartışmaları konusunda bu görüşe sevkeden âmil bu konudaki spekülasyonların netice vermeyip konunun bütün tartışmalara rağmen açıklığa kavuşmamasıdır. Nitekim konuyla ilgili yapılan bir çalışmanın sonucunda da bu tesbit tarihsel bir bakışla daha açık olarak ortaya konmuştur.[259]

Daha çok teorik ihtilâflardan kaynaklanan ve teferruata ait bulunan tartışmaların önem kaybedip ikinci plana itilmesi, buna karşılık Allah'ın varlığı ve nübüvvetin gerekliliği meselelerine bütün gayretin teksif edilmesi, bu ilmin tekrar zamanının problemleriyle uğraşmaya başladığına işarettir.

B) Mezhepçiliğin Zayıflaması ve Tenkit Zihniyetinin Gelişmesi

Yakın dönem kelâm âlimlerinin dikkat çeken bir diğer hususiyeti de son asırlarda yerleşen mezhep taassubundan, her hâlükârda bir mezhebin görüşünü taklitten uzaklaşmaları, gerektiğinde fikir yürütme, tercih ve eleştirilere yer vermeleri, körü körüne bağlanmayı reddetmeleridir. Bilindiği gibi, taklit zihniyeti sebebiyle bir kısım ilim adamları, diğer itikadî fırkalar şöyle dursun, Ehl-i sünnet mezhebinin kolları arasında bile bir görüş alışverişi ya da bir uzlaşmaya asla yanaşmaz. Diğer mezheplerin görüşleri sadece reddedilmek üzere ele alınır, en bâriz nas ya da istidlâl bir bahane ile göz ardı edilir. Zorlama ya da çelişkili dahi olsa mezhep görüşünün savunulmasında bir mahzur görülmez.

Buna karşı XIX. yüzyıldan itibaren bazı İslâm âlimleri, önceki bölümde anlatıldığı gibi fıkıhta başlattıkları ictihad hareketine paralel olarak, kelâmda da taklidin terkedilerek tenkit ve tercih anlayışını yerleştirmeyi hedeflemiş, bu ilimde de yeni fikirlere zemin hazırlamak istemişlerdir. Şiblî Nu'mânî'ye göre, İslâm'da sahâbe döneminden itibaren fikir hürriyeti bulunup ictihadlar teşvik edildiği halde, bilâhare taklit hâkim olmaya başlamıştır. Tefekkür ve araştırma ruhu, her ne kadar bütün kelâm kitaplarına "akaidde taklit câiz değildir" sözü ile yansımış ve bu ifade sonraki dönemlere miras kalmışsa da, bu kural maalesef hayatiyeti olmayan bir slogandan öteye geçmemiştir.[260] Halbuki İslâm dininin, sahâbe ve onların takipçilerinin şahsında başlangıçta hür irade, azim, faaliyet ve ciddiyetin öncüsü olduğuna tarih şahittir.[261] Zira bu din İzmirli İsmail Hakkı'nın ifadesiyle aklı taklit ve benzeri bütün bağlardan kurtararak ona bağımsızlığını kazandırmıştır.[262]

Akaiddeki "cümûd" ve taklit zihniyeti ile akla hiçbir rol verilmemesinden şikâyet eden[263] Muhammed Abduh, ilim ehlinin artık sadece sonraki döneme ait muhtasar kelâm kitaplarından istifade ettiklerini, buralarda gördükleri bilgilere sanki Allah ve Resulü'nün sözüymüş gibi sarıldıklarını, itiraz edildiği takdirde "kitapta böyle diyor" diye işin içinden çıktıklarını anlatır.[264] Buna karşılık kendisinin takip ettiği metodu anlatırken, bilinenden farklı bir sonuca götürse de yalnız sahih delilleri kullandığını bilhassa vurgulamak ister.[265] Abduh'un, talebeliği sırasında bir öğrencinin onu Mu'tezile görüşünü tercih etmekle suçlayıp hocasına ihbar etmesi üzerine hocaya Eş'arî görüşü taklit etmeyi bırakmışken, Mu'tezile'yi taklit için bir sebep bulunmadığını, kendisinin hiçbirini taklide çalışmayıp sadece delile dayandığını söylediği nakledilir.[266] Taklidi, İslâm'a ve insan tabiatına uygun bulmayan

257 Şiblî, *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, s. 144-146; Şiblî bu şikâyetlerin arkasından, Eş'arîler'le diğer kelâm mezhepleri arasında şiddetli ihtilâflara sebep olan, ancak dinin temel esaslarından sayılmayan ve bilhassa Allah'ın sıfatlarını yorumlamakla ilgili başlıca konuların bir listesini yapar (*a.e.*, s. 146-147).
258 Abduh, *Risâle*, s. 63-65; ayrıca bk. Iqbal, *The Reconstruction*, s. 68 ve 86.
259 Yeprem, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, s. 334-337.

260 Şiblî, *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, s. 115-116; Şiblî, İslâm'ın kökenindeki bu dinamik ilim anlayışının Avrupa'da Luther gibi adamların yetişmesine ve kölelikten kurtulmalarına büyük katkısı olduğunu da belirtir.
261 Şiblî, *a.g.e.*, s. 194.
262 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 14-15.
263 Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye*, s. 113-115.
264 Abduh, *a.g.e.*, s. 139.
265 Abduh, *Risâle*, s. 2-3.
266 Reşîd Rızâ, *Târîhu'l-üstâz*, I, 133-134; taklit zihniyeti İslâm âlemine V.(XII.) yüzyıldan itibaren girmiş, Gazzâlî, kendi zamanında belli bir görüşün taklit edilerek, farklı düşüncedekilerin dışlanmasını ve küfrün ölçüsünün Eş'arî ya da Mu'tezilî görüşe muhalefet olarak görülmesini şiddetle tenkit eder ve bu takdirde Eş'arî'ye muhalefetinden dolayı Bâkıllânî'nin de tekfir edilmesi gerektiğini bildirir (*Fayşalü't-tefrika*, s. 39-40).

Abduh, kısa otobiyografisinde hedeflerinin başında, "düşünceyi taklit zincirinden kurtarma ve ihtilâfların henüz çıkmadığı ilk dönemdeki anlayışa göre dini anlama" görüşüne yer verir.[267] Kendi ifadesiyle,

"İslâm dini kavâidde tefrik dini değil, akaidde tevhid dinidir. Akıl İslâm'ın en büyük yardımcısı, nakil de en kuvvetli rüknüdür. Bunun ötesi şeytanî telkinler ve siyasî heveslerdir."[268]

Yakın dönem kelâm âlimleri muhtelif konularla ilgili fikirlerini söyleyip eleştiriler yapabilmiş, bazan kendi mezheplerine katılmadıkları gibi bazan de diğer mezheplere yeni yaklaşım ve tenkitlerde bulunmuşlardır. Meselâ Abduh, Mu'tezile'yi, Allah'ı belli şeyleri yapmak zorunda olan mükellef konumuna düşürdükleri için suçlarken Cebriyye ve Eş'arîler'i de ta'lîli kabul etmedikleri için Allah'ı, dün yıktığını bugün yapacak, yarın da tersini yapacak kadar değişebilen ve ne yapacağı belli olmayan gayesiz bir varlık haline getirmekle itham etmiştir.[269] Aynı konuda İzmirli, Eş'arîler'in acz belirtisi göstererek hikmeti mutlak ilim ve iradeye havale ettiklerini, Mu'tezile'nin ise emir ve nehye aşırı önem verip bu sefer Allah'ın kudretini zedelediğini ifade ederek her iki görüşe de katılmaz.[270] Ayrıca Abduh ve İzmirli, sıfatların mahiyeti ve haberî sıfatların te'vil edilmemesi konusunda Selef'in tavrını destekleme yoluna gitmişlerdir.[271]

Reşîd Rızâ'nın bir notuna göre, Abduh'un halku'l-Kur'ân tartışmasında Kur'an'ın mahlûk olduğu yönündeki görüşü, *Risâle*'nin ilk baskısında yer aldığı halde, tepkiler sebebiyle sonradan çıkartılmıştır.[272] Şiblî de Seyyid Ahmed Han gibi, bazan klasik Ehl-i sünnet görüşünün dışına çıkmış, Mu'tezile hatta felâsifeyi destekleyebilmiştir. İslâm filozofları ile kelâmcılar arasında da tartışma konusu olan fizik âlemin menşei konusunda Şiblî, zamanındaki "maddenin muhafazası" gibi bazı fizik teorilerine dayanarak âlemin atomlardan meydana geldiğini ve kadîm olduğunu savunmuştur. Mu'tezile'nin büyük çoğunluğu ile Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve İbn Rüşd (ö. 595/1198) gibi filozofların bu görüşte olmalarını delil olarak getiren Şiblî, bunun bir yaratıcı ihtiyacını ortadan kaldırmayacağını düşünmüştür.[273] Hatta o, bu sebeple hudûs delilini de kabul etmez.[274] Âhiret

267 Reşîd Rızâ, *Târîhu'l-üstâz*, I, 11; Abduh böylece, klasik mirasa sadık kalmakla birlikte, katı mezhep prensiplerini aşmak istemiş, bağımsız düşünmeye meyletmiş, zaman zaman sentezler yapmıştır (Anawati, *Tendences*, s. 51; Boumrane-Gardet, *Panorama*, s. 55; Hourani, *Arabic Thought*, s. 142; Juynboll, *The Authenticity*, s. 15). Yani Abduh, kelâmda mezhep taassubu ve kutsiyyetini bozmak istemiştir.

268 Abduh, *Risâle*, s. 23; Abduh ayrıca, İslâm'ın fikir üretimine şans tanıdığını, bu yüzden sadece prensipleri belirlediğini, Kur'an'ın tafsilâtı insanlara bıraktığını, kendisinin de bu metoda uyduğunu söyler (*a.e.*, s. 152). Filibeli de bu konuda "İslâmiyet, esaslar itibariyle son sözünü söylemiştir ve hatta bunun için bir dîn-i müsbettir. Lâkin teferruatı fehm ve ifham, terakkiyât-ı fikriyyeden mülhem olur" ifadesini kullanır (*Maddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, s. 113).

269 Abduh, *a.g.e.*, s. 53-54.

270 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 152.

271 Abduh, *a.g.e.*, s. 51-52; İzmirli, *a.g.e.*, II, 91-92, 159.

272 bk. *Risâle*, s. 47'deki dipnot.

273 Şiblî, *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, s. 47-52.

274 Şiblî, *a.g.e.*, s. 25.

tasvirlerinin başka bir anlatım imkânı olmadığı için maddî vasıtalarla dile getirildiğini savunan[275] Şiblî böylece âhiret hayatının mahiyeti konusunda da İslâm filozoflarına çok yaklaşmıştır.

Mu'tezile, Kaderiyye ve Cehmiyye gibi fırka ve mezheplerin İslâm dışı telakki edilemeyeceğini söyleyerek ümmeti yetmiş üç fırkaya ayırıp yalnız birini cennetlik yapan hadisi kabul etmeyen[276] Şiblî, ayrıca Eş'arîler'in nübüvvet tarifine ve nübüvveti mûcize temeli üzerine oturtan anlayışlarına da büyük kelâmcıların buna kail olmadıklarını öne sürerek[277] karşı çıkmıştır.[278] Şiblî ve Seyyid Ahmed'in nübüvveti bir kapasite ve meleke olarak anlamak isteyen bir yaklaşım içine girip filozofların nübüvvet anlayışına meylettikleri de dikkati çekmektedir.[279] Eski Yunan felsefesini, tecrübeye, duyuların bilgisine ve tabiata yeteri derecede ilgi göstermediği ve bundan dolayı Kur'ânî anlayışa ters düştüğü için eleştiren[280] İkbal, ilk dönem İslâm düşünürlerini de bu hususu gözden kaçırmak, Mu'tezile'yi dinî mantıkî kavramlar sistemi haline getirmek, Gazzâlî'yi de (ö. 505/1111) dinî felsefî şüpheciliğe dayandırmakla suçlamıştır.[281] O ayrıca, Allah'ın varlığı ile ilgili hudûs, gaye ve imkân delillerine de eleştiriler getirmiştir.[282] Öte yandan sözkonusu kelâmcıların çoğu, âhirette azabın sonsuza kadar devam edeceği şeklindeki yaygın görüşe katılmamış,[283] insanın fiillerinde hür olduğunu savunarak Eş'arî görüşünü reddetmiş ve bu konuda Mâtürîdî mezhebini, hatta Mu'tezile görüşünü tercih etmişlerdir.[284]

Katı mezhep taassubunun, İslâm ilimlerinin hayatiyet ve canlılığı önünde büyük bir engel olduğu, yeniden keşfedilmeye başlanan ilk dönem kaynak ve metotlarının incelenmesiyle açıkça farkedilmiştir. İslâm araştırmacısı, bütün ilim ve düşünce mirasından istifade etmesini bilmeli, yerleşmiş yanlış telakkileri eleştirme cesaretini gösterebilmelidir. O yüzden bu dönemdeki kelâm âlimlerinin zaman zaman, çok açık olmasa da bazı tercih ve eleştiriler yapabilmeleri, takdir edilecek bir başlangıç olarak kabul edilmelidir. Bu âlimler sahip oldukları yeni görüş ve getirdikleri eleştirilerde isabetli veya

275 Şiblî, *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, s. 179-180.

276 Şiblî, *Imam Abu Hanifa*, s. 156; Abduh, fırka-i nâciyenin hangisi olduğu konusunda hadisin tevakkufunu Allah'ın fazl ve yardımı olarak görüp, tekfîre karşı çıkar. Şiblî ve Seyyid Ahmed Han'ın genel olarak hadisleri tartışırken, Buhârî ve Müslim'in râviler konusunda yanılıp hatalı teknikler kullanmalarının mümkün olduğu yönündeki görüşleri (bk. Şiblî, *a.e.*, s. 112-113 ve 151; Baljon, *The Reforms*, 96-98) daha önce belirtilmişti.

277 Şiblî, *a.g.e.*, s. 79-80.

278 *a.e.*, s. 56-57.

279 *a.e.*, s. 89-90; S. Ahmad Khan, "On the Mode and Nature", s. 280-281; S. Iqbal, *Islamic Rationalism in the Subcontinent*, s. 163; Troll, *Sayyid Ahmad Khan*, s. 193

280 Iqbal, *The Reconstruction*, s. 11-12.

281 Iqbal, *a.g.e.*, s. 3-4.

282 Iqbal, *a.g.e.*, s. 23 vd.

283 Abduh, *el-A'mâlü'l-kâmile*, III, 460; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 197-200; Iqbal, *a.g.e.*, s. 98.

284 bk. Abduh, *Risâle*, s. 61; Şiblî, *a.g.e.*, s. 192-194; Troll, *a.g.e.*, s. 203; İzmirli, *a.g.e.*, I, 53; Iqbal, *a.g.e.*, s. 63.

hatalı olabilirler. Önemli olan, kişilere değil delile ve kaynağa bağlı olma geleneğine sahip çıkıp bunu uygulamaya çalışmaları, kelâma tenkit ve tercih anlayışını kazandırmaları, kendi imkân ve kapasiteleri ölçüsünde değerlendirme yapabilmeleridir. Bu yaklaşım tarzı günümüz kelâm araştırmalarına da tesir etmiş, ilk dönemdeki gibi orijinal ve peşin hükümsüz çalışmaların yapılması gereği kabul edilmiştir.

C) Kelâmda Yeni Konulara Yer Verilmesi

İncelenen yakın dönem kelâmcılarında görülen farklılıkların en önemlisi, yalnızca iman esasları ve inanç konularıyla yetinilmeyip dinin ferdî ve toplumsal yapısının da konu edilmesi, modern insanın anlayacağı şekilde bunların açıklanıp tanıtılmasıdır. Bu dönemde kelâmcıları buna sevkeden faktör bazı oryantalistler ve Batıcı müslüman aydınların, İslâm'ın inanç sistemi yanında kavram ve müesseselerini de hedef alması, bunları Batı normlarına göre çağdışı göstermeye çalışmalarıdır. Modern bilim ve felsefe nazariyelerinden gelen Allah'ın varlığı, nübüvvet ve vahiy konusundaki eleştiri ve saldırılar ayırım yapılmadan bütün dinleri tehdit etmekteydi. Bunların dışında özel olarak İslâm'a yöneltilen tenkitler genellikle Hz. Peygamber'in şahsiyeti, koyduğu hayat tarzı, oluşturduğu sistem ve kurumlar ile ilgiliydi. Bu yüzden söz konusu âlimler, İslâm'a hangi konuda saldırı geliyorsa, onunla ilgilenmeyi, o meseleyi ele alıp gerçeği ortaya koymayı kelâmın ve kelâmcıların görevi saydılar. İncelenen kelâm kitaplarının bazı bölümlerinde[285] söz konusu hüküm ve düzenlemelerin gaye ve hikmetleri verilmiştir. İslâm'ın bir ibadet ve hayat felsefesi yapılan bu bahislerde, aynı konuların diğer din ve kültürlerdeki keyfiyetinin mukayeseli olarak sunulması da ihmal edilmemiştir.[286]

285 Şiblî'nin *İlm-i Kelâm-ı Cedîd* 'inde "Akâid-i tafsilî" başlığı altında ele alınan konular, ibadet, insan ve kadın hakları, miras ve amme hukuku konularıdır. Reşîd Rızâ'nın *el-Vaḥyü'l-Muḥammedî* adlı eserinde vahiy ve nübüvvetin ispatından sonra Kur'an'ın içtimaî, hukukî, siyasî ve iktisadî konulardaki hedefleri için bölümler açılmış ve ayrıca insan haklarına yönelik konular, özellikle kadının yüceltilmesi ve köleliğin kaldırılması için getirilen prensip ve tedbirler işlenmiştir. Bu konular ele alınırken ayrıca Kur'an ve İslâm'a yapılan itiraz ve tenkitler göz önüne alınıp cevaplar verilmiştir. Medeniyet ve ilim kavramları çerçevesinde İslâm'ın içtimaî-hukukî ilkelerine yapılan bu tür tenkitlere karşı bazı müstakil kitaplar da yazılmıştır. Abduh'un *el-İslâm ve'n-Naṣrâniyye me'a'l-'ilm ve'l-medeniyye*, Ferîd Vecdî'nin *el-Medeniyye ve'l-İslâm*, *el-İslâm dînün 'âmmün ḫâlid*, *el-Mer'etü'l-müslime*, Reşîd Rızâ'nın *Nidâ li'l-cinsi'l-laṭîf*, İkbal'in *Islam as a Moral and Political Ideal* adlı eserleri bunlardan bazılarıdır.

286 İzmirli, bir giriş, iki bölüm ve bir sonuç olarak tasarladığı ve sadece giriş ile ilk bölümünü tamamlayabildiği *Yeni İlm-i Kelâm* adlı eserinde farklı bir metot takip etmiştir. Oldukça geniş tuttuğu giriş bölümünde sosyal konular yerine, epistemolojinin yanında, diğer kelâm kitaplarından farklı olarak, İslâm ilimlerinin teşekkül ve tedvin tarihi, itikadî gruplar (I, 71-138) ve diğer İslâm düşünce ekolleri ile yaşayan mezhepler (I, 139-81) hakkında çok ayrıntılı bilgiler vermektedir. Ayrıca fıkıh ilminin muhteva ve metodolojisi hakkında da (I, 182-216) bir ana başlık açmıştır. İzmirli'nin etraflıca ele aldığı başka bir mesele de varlık konusudur. Bu haliyle eserin giriş kısmı diğer tek bölümünü hacim olarak aşmaktadır. Burada konuları işlerken İslâm kelâmcı ve filozoflarının görüşleri ve bunların kendi içlerindeki görüş farklılıkları ile ilgili mâlumat verdiği gibi, yer yer modern Batı felsefesindeki teori ve bilgilerle karşılaştırmalar yapmaktadır.

Meselâ Şiblî Nu'mânî, kelâmın siyerle bağlantısını kurmak istemiştir. O, dinin sadece Allah'a imandan ibaret bulunmadığını, nübüvvetin de onun bir parçası olduğunu, dolayısıyla vahyin alıcısı durumundaki peygamberin şahsiyeti ve hayatı ile ilgili çıkabilecek sorularla da kelâm ilminin ilgilenmesi gerektiğini vurgular.[287] Ayrıca genellikle evlilik, zorla ihtidâ, köleliğe müsaade, dünya ve siyasetle uğraşma gibi konularda Batılı yazarlarca Hz. Peygamber'e eleştiriler yapıldığını ifade ederek bunlara cevap verilmesinin zarureti üzerinde durur.[288]

Bu metot aslında klasik kelâmın "usûlü'd-dîn" niteliği ve kapsamıyla da paralellik arzetmektedir. Çünkü kelâm ilmi İslâm'a bir bütün olarak bakar ve bu açıdan her mesele hakkında belirleyici tarzda söz söyler. Dolayısıyla İslâmî bütünlüğün içinde bir işlev gören her konu kelâmî bir yaklaşıma muhtaçtır. Ebû Hanîfe'nin ilk devirde "el-fıkhu'l-ekber" ifadesini kullanması bu açıdan anlamlıdır. Teknik ve ayrıntılı olarak diğer İslâmî ilimler tarafından yapılan bakışlar çözüm üretme fonksiyonunu yerine getiriyorlarsa da o konuda İslâm'ın gaye ve felsefesini ortaya koyamaz. Din bir felsefe ve düşünceden ibaret olmadığına göre, dinin esaslarını ortaya koymaya çalışan kelâm da yalnızca felsefî kavramlarla uğraşan bir disiplin olarak kalamaz. Her dönemde sorun haline gelen konuları takip eder, diğer ilim dallarıyla temas kurar. Nitekim bu metodu benimseyen Seyyid Kutub, Şeltût, Akkâd, Said Nursi ve Mevdûdî gibi sonraki âlimler XX. yüzyılın ikinci yarısında da İslâm'ın bütünlüğünü ele alan eserler telif etme gereğini duymuşlar imandan ibadetlere, ahlâktan hukukî ve iktisadî nizama kadar dinin esaslarını savunmuşlardır. Sosyoekonomik problemlerin daha da çoğaldığı günümüzde bu yöndeki çalışmalara duyulan ihtiyaç artarak devam etmektedir.[289]

Bu çalışmada ele alınan yakın dönem kelâmcılarının en fazla üzerinde durdukları örnek konuları kısa bir tasnife tâbi tutularak, bu konuları ele alış tarzları ve verdikleri cevaplar sunulacaktır. Bu noktada onların gaye ve hedefleri daha iyi ortaya çıkacak, sonuçta da günümüz araştırmacılarının yeni konulara yaklaşımları için bir fikir edinme imkânı doğacaktır.

1. İnsan Hakları

İnsan hakları konusu Batı'da Aydınlanma hareketinin ahlâk ve siyaset düşünürleri tarafından felsefî olarak ele alınmaya başlanmış, iç savaş sonrası Amerika'da daha yoğun olarak işlenmiş, 1776 Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi ve aynı tarihteki Virginia İnsan Hakları Bildirgesi ile daha sonra gerçekleşen Fransız İhtilâli'nin arkasından ilân edilen 1789 İnsan ve Vatandaş Hakları Bildirgesi gibi belgelerle pratiğe aktarılmıştır. II. Dünya

287 Şiblî, *Sirat-un-Nabi*, I, 7.
288 Şiblî, *a.g.e.*, I, 88; ayrıca bk. Ferîd Vecdî, *el-İslâm dînün 'âmmün ḫâlid*, s. 141-145.
289 Kelâmın bu konuları ihtiva etmesi çağdaş araştırmacılar tarafından da desteklenmektedir (bk. Neccâr, *Mebâḥiş fi'l-menheciyyeti'l-fikri'l-İslâmî*, s. 155-158).

Savaşı'nı müteakip 1948 Paris İnsan Hakları Evrensel Beyannâmesi ile uluslararası boyuta ulaşan konu günümüze kadar güncelliğini muhafaza etmiştir.

Vahyi dışlayan deist anlayışın yayılması ile tabii hukuk arayışlarının başladığı Batı'da kilise hukukunun sert eleştirilere mâruz kalmasından sonra emperyalist gayelerle teşvik edilen oryantalizm hareketi sonucunda İslâm'ın hukuk sistemi irdelenmeye başlanmış ve çeşitli tenkitler getirilmiştir. Batılı seyyah, diplomat ve müsteşriklerin yaptıkları, bir kısmı ön yargılı, fakat bir kısmı da yerleşen yanlış zihniyet ve uygulamalarla ilgili olumsuz değerlendirmeleri, İslâm dünyasındaki Batılılaşmış aydınlar arasında da tesirini göstermiş ve sorgulamalar yapılmaya başlanmıştır. Bu gelişmeler karşısında yakın dönemin kelâmcıları, bir yandan İslâm'ın gerçek yüzünün bu olmadığını, mevcut imajın yanlış olduğunu anlatmaya çalışmışlar, diğer yandan Kur'an'a dayalı bir "haklar manzumesi" ortaya çıkarıp eleştirilere cevap vermişlerdir.

Söz konusu kelâm âlimleri Kur'an'a ve sağlam sünnete dayalı sistemi öne çıkardıkları zaman çok rahat davranabilmişler, ancak bazı tarihsel ve yaygın uygulamalar karşısında zorlanmışlar ve bunların yanlışlığını itiraf etmek mecburiyetinde kalmışlardır. İslâm hukukunun son yüzyıllarda geliştirilmemesi sebebiyle sıkıntı duyan bu âlimler, içeride ictihad çağrısı yaparken dışarıya karşı metot olarak, İslâm'ın diğer din ve medeniyetlere nazaran haklar konusundaki üstünlük ve öncülüğünü gösterme yolunu tercih etmişlerdir. Bu da müslüman araştırmacılar arasında kaynakların tetkik ve değerlendirilmesi yolunu açmış ve daha sağlam temellere dayanmalarını temin etmiştir.

İnsan hakları konusunda yenilikçi kelâmcıların ilk çıkış noktaları şudur: Her toplumda hataların bulunabileceği kabul edilmekle beraber, iyice incelendiği takdirde hiçbir düşüncenin insana verilen değer ve ona tanınan haklar konusunda İslâm'a erişemediği görülecektir. Bu farklılık tabiatıyla İslâm'ın ilâhî kaynağından gelmektedir. Çünkü İslâm, insan hayatı ve yaşama hakkına büyük önem verir. Bunun için başkasının hayatı şöyle dursun kişinin kendi hayatına kastetmesini bile yasaklar (en-Nisâ 4/29). Ayrıca önceden çocuk ve sakatlara revâ görülen muameleler ve yaygın çocuk öldürme vahşeti reddededilerek (el-En'âm 6/151), bunun hemen ve tamamen ortadan kaldırılması sağlanmış,[290] yeni köle ihdasına sınırlar konup mevcut kölelerin tedrîcen hürriyete kavuşturulması yoluyla köleliğe karşı ilk fiilî mücadele başlatılmıştır.[291]

İnsan hakları ile ilgili getirilen diğer delil ve misalleri de şöylece özetleyebiliriz: Hindû dinindeki kast sistemine, hıristiyanların Roma İmparatorluğu

290 Şiblî, *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, s. 127-128.
291 Reşîd Rızâ, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 224-232; Müellif bunun İslâm'daki nazarî ve pratik vasıtalarını teferruatıyla anlatmaktadır.

yönetiminde uyguladıkları zulümlere ve Yahudiliğin ırkî bir din olmasına karşılık İslâm'da ırk üstünlüğü bulunmayıp, bütün topluluklar aynı değer ve statüye sahip olmuştur. İslâm tarihinde Araplar diğer müslüman idarelerin tebaası haline gelebilmiştir.[292] Eşitlik ilkesi Avrupa'da ancak yakın zamanlarda rağbet kazanmasına karşılık, İslâm'da çok önceden savunulmuş (el-Hucûrât 49/13), ayrıca sözde bırakılmayıp uygulamaya da konmuştur. Müslümanlar arasında eşitsizlik, zengin ve fakir, idareci ve halk arasındaki mesafenin sonradan artmasıyla ortaya çıkmış ve yayılmıştır.[293] İslâm dini, herhangi bir kişi veya zümreye din sultası vermemiş, din konusunda baskı ve zorlamaya müsaade etmemiştir. Kur'an'da peygambere bile "hatırlatıcı" (müzekkir) olmanın dışında bir yetki verilmemiştir. Ayrıca hiç kimsenin, başkasının özel hayatını ve inançlarını araştırma selâhiyeti yoktur.[294]

Diğer dinlere ve onların müntesiplerine karşı hoşgörü ve hürriyet tanınması konusunda da İslâm çok önde olup, haksız saldırılar dışında diğer milletlerle daima iyi geçinmeyi tavsiye etmiştir.[295] Fethedilen ülke insanlarını kendi inanç ve uygulamalarında oldukları gibi serbest bırakmıştır.[296] Ayrıca tebliğ ve mücadelenin medenî ölçüler içinde olması (el-Bakara 16/125) ve hatırlatmadan öteye geçilmemesi (el-Gâşiye 88/21-22) istenmiştir. Nitekim İslâm dini gelinceye kadar, dinde zorlama olmadığı (el-Bakara 2/256) ilkesi dünyanın aklına bile gelmemiştir.[297] Mısır fethinden sonra hıristiyan ilim adamı Yuhannâ en-Nahvî'nin yaptığı çalışmalar ve Amr b. Âs ile aralarında oluşan dostluk örneği, inanç ve düşünce hürriyetine İslâm'ın büyük önem verdiğini ve gayri müslimlerin iyi hasletlerine saygı duyduğunu gösterir.[298]

Müslümanlar gayri müslimlerden ilimde istifade etmekte bir beis görmemişler, önce edebî, sonra aklî ve kevnî ilimlerle uğraşmışlar, kütüphane ve medreseler kurmuşlardır.[299] Diğer din mensuplarıyla iyi münasebetler tavsiye eden İslâm dini evlilik ve yiyecekler konusunda da kolaylık tanımıştır. Ehl-i kitâp'tan alınan ve itiraz konusu edilen "cizye" ise (et-Tevbe 9/29) fethedilen yerlere konulan bir vergi olmayıp, can ve mal güvenliği hizmeti için alınan cüz'î bir ücrettir. Bu maksatla tahsil edilen söz konusu maddî katkıları dışında, onlara yönelik maddî veya mânevî herhangi bir zor kullanma mümkün değildir. Topluma yüklenen iyilik, barış ve karşılıklı iyi ilişkilerde bulunma sorumluluğu sadece müslümanlara değil, her kesime şâmildir.[300]

292 Şiblî, *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, s. 140-142; ayrıca bk. Ferîd Vecdî, *el-Medeniyye ve'l-İslâm*, s. 125-143; İzmirli, *el-Cevâbü's-sedîd*, s. 105-105.
293 Şiblî, *a.g.e.*, s. 195-196.
294 Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye*, s. 56-57.
295 Şiblî, *a.g.e.*, s. 197.
296 İzmirli, *a.g.e.*, s. 101; Abduh, *a.g.e.*, s. 64; Abduh'a göre bazı müslümanların İslâm'ın zayıfladığı dönemlerde bu hükümleri ihlâl etmeleri ise tasvip edilemez.
297 Şiblî, *a.g.e.*, s. 199-200.
298 Abduh, *a.g.e.*, s. 77-78.
299 *a.e.*, s. 78-83.
300 Abduh, *Risâle*, s. 170-172; a. mlf., *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye*, s. 64; Reşîd Rızâ, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 215.

İslâm'ın, hızla yayılışı sırasında insanlara ve diğer dinlere karşı sergilediği tutumu, her türlü hakka riayet ederek muhaliflerin sevgi ve hürmetine mazhar oluşu da herkesçe bilinmektedir.[301] Dolayısıyla İslâm'ın şiddet yoluyla yayıldığı iddiası doğru değildir. İslâm kesinlikle kılıç dini olmayıp, yalnızca savunma amaçlı olarak cihad yapar. Buna karşılık tarihî bir vâkıa olarak diğer din mensupları savaştıkları milletleri din değiştirmeye zorlamışlardır.[302] Abduh, bu açıdan İslâm dinini, ihya etmek, sulamak ve verimliliği arttırmak görevini taşıyan suya benzetir ve nâdiren meydana gelen taşkınların suyun değerini düşürmeyeceğini belirtir.[303]

İslâm devleti, idaresi altındaki gayri müslimleri (zimmî) korumak zorunda olduğu gibi, savaştığı milletlere (harbî) karşı da ölçülü ve adaletli davranmakla da mükellef tutulmuştur (el-Bakarâ 2/190; el-Mâide 5/8; en-Nahl 16/126). Fakat bununla birlikte, saldırgan düşmana karşı Hıristiyanlık'ta olduğu gibi fıtrata uymayan sınırsız bir hoşgörü biçimine de rağbet etmemiştir.[304]

Gerçekte savaş İslâm tabiatına uygun olmayıp asl olan af ve müsamahadır. Saldırganların tecavüzlerine karşı koymak ve kötülüklerinden korunmak için savaşa izin verilmiştir. Hiçbir zaman din, bir zorlama veya intikam vasıtası olarak kullanılamaz. Bu sebeple İslâm tarihindeki savaşlar hıristiyanların savaşlarına benzemez. Ayrıca müslümanlar diğer milletler gibi savaşlarda yaşlı, kadın ve çocukları katiyen öldürmez.[305] Kur'an'da savaşın saldırı ve tecavüz üzerine kurulmasına karşı çıkıldığı gibi (el-Bakara 2/190) Hz. Peygamber döneminde yapılan bazı gazve ve seriyyeler, bazılarının iddia ettiğinin aksine saldırı amaçlı olmayıp, karşı tarafın anlaşmaları bozma veya tâcizde bulunmaları sebebiyle meydana gelmiştir. Çeşitli âyetlerde (et-Tevbe 9/13; el-Ankebût 22/39-40), yapılan savaşların bu yönlü gerekçelere dayandığı açıkça gösterilmektedir.[306] Ayrıca müslümanlara, karşı tarafta sulh eğilimi görüldüğü takdirde sulhu tercih etme (el-Enfâl 8/61) ve yapılan ahidlere bağlı kalma (en-Nahl 16/91) tavsiyesi yapılmaktadır.[307]

Bireysel haklar konusunda ise, İslâm'da hayat dinden önce geldiği gibi, hiçbir şekilde kişi gücünün üstündeki şeylerden sorumlu tutulmaz. Zorluk

301 Abduh, *Risâle*, s. 180-189; ancak o, son dönemde müslümanların kısmen bu özelliklerini kaybettiklerini de kaydeder.
302 Abduh, *a.g.e.*, s. 190-191.
303 Abduh, *a.g.e.*, s. 191-192; İslâm'ı savaşı teşvik etmekle suçlayanların aksine hıristiyanların Haçlı seferlerini görmeleri gerektiğini belirten Abduh, bu seferlere iştirak eden Batılılar'ın İslâm medeniyetinden etkilenerek Rönesans ve Reform yaptıklarının herkes tarafından kabul edildiğini kaydeder (*a.e.*, s. 192-194). Abduh reform hareketiyle hıristiyanların İslâm'a çok yaklaştıklarına dair bir kanaatini de burada bildirir.
304 Şiblî, *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, s. 143-144.
305 Abduh, *el-İslâm ve'n-Naşrâniyye*, s. 62-63; Ferîd Vecdî, *el-Medeniyye ve'l-İslâm*, s.139-143.
306 Reşîd Rızâ, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 209-210.
307 Reşîd Rızâ, *a.g.e.*, s. 212-213; krş. Ferîd Vecdî, "İslâm Savaşçı Bir Din midir?", *el-İslâm dînün 'âmmün hâlid*, s. 146-151; İkbal'e göre müslümanın bütün hedefi "i'lâ-i kelîmetullah" olduğu için "Gayesi yalnız memleketler fethetmek olan cihad, İslâm dininde haramdır (*Esrâr-ı Hodî*, s. 57).

ve hastalık halinde ibadetlerde birçok kolaylıklar tanınmış, ziynet ve güzellikler, kötülüğe sebep olmadıkları takdirde hiçbir zaman yasaklanmamıştır.[308] Dinde aşırılık, yani âhiret talebiyle nefse işkence etmek de kabul edilmemiş, dünyanın unutulmaması (el-Kasas 28/77) tavsiye edilmiştir. İnsan diğer bazı inançlarda olduğu gibi ne tamamen cismanî ne de bütünüyle melekî bir yapıda telakki edilmiş, aksine hem dünya hem âhirete bakan bir kişilik kazandırılmıştır. Din ve dünya maslahatları bir araya getirilerek, insana fıtratına uygun tabii bir hayat tarzı gösterilmiştir.[309]

Dinlerin insan hayatına aşırı müdahale ettiği iddiasına karşı, bu dönemin kelâmcıları İslâm'ın diğer dinler gibi olmayıp insanlık üzerindeki bağ ve zincirleri kaldırmak için geldiği (el-A'râf 7/157) tezini ileri sürerler. Zira Kur'an yahudi ve hıristiyanları, dinde aşırı gitmekle suçlar (en-Nisâ 4/171). Dinde aşırı gitmek ise ya her hareket ve davranışı dinle alâkalandırıp her şeye dinî bir renk vermek, ya da dinî hükümleri çok zor, katı ve tahammül edilemez bir şekle sokmak şeklinde tezahür eder. İslâm her iki uygulama biçimiyle mücadele eder. Bu maksatla, ziynet ve güzel rızıkları yasaklamak isteyenler âyetlerde şiddetle kınanmış (el-A'râf 7/32), İslâm peygamberi "Siz dünya işlerinizi benden daha iyi bilirsiniz"[310] demiştir. Ayrıca İslâm dininin hükümleri yumuşak, mûtedil ve kolayca tatbik edilebilen cinstendir. Kur'an'da insanlara, güçlük (harec) ve zorluk (usr) çıkarmak defalarca reddedilmiştir (el-Bakara 2/286; en-Nisâ' 4/28; el-Mâide 5/6; el-Hac 22/78). İslâmî ibadetlerin de sayısı çok olmayıp bunlar arasından sadece namaz ve oruç herkese şâmildir. Öte yandan ibadet için bir üçüncü şahsın delâlet ve yardımı gerekmez.[311]

Dolayısıyla İslâm, din ve dünya dengesini korumaya büyük hassasiyet göstermiş, insana ölmeyecek kadar yemeyi hiçbir zaman telkin etmeyip, dünyadaki bütün nimet ve ziynetleri insanların kullanımına sunmuştur. Kur'an'da mal, yirmi yerde "fadlullah", yirmi bir yerde "hayır", on iki yerde "hasene" ve on iki yerde "rahmet" olarak vasıflandırılmıştır. Yerilen mal ise kötü yerde kullanılan ve israf edilen maldır.[312] İslâm'ın prensip ve hedefleriyle bugünkü durumunu mukayese etmek suretiyle birçok itirazın yapıldığı veya yapılabileceği doğrudur.[313] Bu itirazlar yanlış değildir, ancak mevcut durum gerçek İslâm değildir. Bugünkü İslâm toplumu, hasta fakat çok

308 Abduh, *el-İslâm ve'n-Naşrâniyye*, s. 70-71; krş. Ferîd Vecdî, *el-İslâm dînün 'âmmün hâlid*, s. 47-53.
309 Abduh, *a.g.e.*, s. 72-73.
310 Müslim, "Kitâbü'l-fadâil", 140-141.
311 Şiblî, *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, s. 187-190; Şiblî kolaylıkları sayarken orucun senede bir defa olup, misafir, hasta ve çok zayıf bünyelilere farz olmadığını, namazda da güçlük halinde birçok şeyin kaldırıldığını, az sayıdaki rükünler hariç namazın şeklinin çok önemli olmadığını ifade eder. Ona göre, İslâm'ın diğer ibadetleri de öteki dinlere nazaran oldukça sade ve kolaydır. Meselâ, Yahudilik kurbanla ilgili aşırı kural ve merasimler koymuştur.
312 Şiblî, *a.g.e.*, s. 204-209.
313 Abduh, *Risâle*, s. 195-199; Ferîd Vecdî, *el-Medeniyye ve'l-İslâm*, s. 143-162.

iyi bildiği ilâçları kullanmaktan kaçınan tabip gibi ümitsizlik veya mûcize beklentisi içine girmiştir. Ancak bu durum hiçbir zaman İslâm'ın kendisine karşı bir hüccet olamaz.[314]

Bu tesbitler göstermektedir ki eleştiriler karşısında motive olan yakın dönem kelâmcıları sayesinde, İslâm'ın bünyesinde var olan çok büyük ahlâkî ve hukukî meziyetler yeniden öne çıkmıştır. İnsanî mefhumları tarihte de Batı'ya oranla çok daha iyi tatbik etmelerine rağmen müslüman toplumların kısmen de olsa teorik sistemlerinden uzaklaştıkları ve bazı yanlış uygulamaların ortaya çıktığı inkâr edilemez. Ancak bu âlimlerin alternatif güncel çözümler getirmeleri mümkün olmamış, o yüzden farkedileceği üzere teorik anlatım ve mukayeseler yapmakla yetinilmiştir. Fakat sonraki nesillerin başta kelâm olmak üzere, fıkıh, ahlâk, siyaset ve iktisat araştırmacılarına yol gösterdiği ve bu yönde bir başlangıç teşkil ettiği için söz konusu tesbit ve gayretler küçümsenmemelidir.

2. Kadının Sosyal Konumu

Yakın dönem kelâmcılarının yer verdiği konulardan biri de kadın meselesidir.[315] Modern bilim ve düşüncedeki gelişmelerden sonra Batı'da gerçekleştirilen sanayi devrimi, tarıma dayalı kırsal toplumdan sanayi ağırlıklı şehir hayatına doğru bir kaymayı da beraberinde getirmiştir. Bu değişim sonucunda daha fazla iş gücüne duyulan ihtiyaç, kadınların çalışmasını, dolayısıyla sosyal hayata daha aktif olarak katılmasını gerekli kılmıştır. -erkekler gibi ve bazan onlarla beraber çalışma hayatına iştirak etmesi birçok sosyal ve hukukî tartışmaların doğmasına ve geleneksel yapıya karşı eleştirilerin yapılmasına yol açmış, haklı çabaların yanında "feminizm" hareketi gibi sonu olmayan, insanî bütünlükten sapmaya kadar giden bazı eğilimler de ortaya çıkmıştır.

Batı'da başlayan bu hareket yavaş da olsa köklü bir aile geleneğine sahip olan XIX. yüzyıl İslâm toplumlarına da yansımış, kadın konusu tartışılmaya gerek Batı'ya benzeme özentisi, gerekse yeni şartlara uyum sağlama gayretiyle çeşitli değerlendirmeler yapılmaya başlanmıştır. Mısır'da Kâsım Emîn'in (1865-1908) geleneksel müslüman kadın tipine sert eleştiriler getiren *Tahrîrü'l-mer'e* ve *el-Mer'etü'l-cedîde* adlı çalışmaları ile bu eserlere Ferîd Vecdî ve Reşîd Rızâ'nın cevapları[316] ve diğer merkezlerde kaleme alınan benzeri tarzda makale ve tercümeler konunun ne kadar yoğun bir şekilde tartışıldığını gösterir.

314 Abduh, *Risâle*, s. 199-200; Benzer yaklaşım için ayrıca bk. a.mlf., *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye*, s. 94-99.
315 Ferîd Vecdî ve Reşîd Rızâ, yapılan tenkitlere cevap olarak kadın konusunda müstakil eserler telif etmişlerdir; bk. *el-Mer'etü'l-müslime*, Kahire 1319/1901; *Nidâün li-cinsin latîf* (nşr. İ. S. Sabâbetî), Kahire 1992; M. Âkif de Ferîd Vecdî'nin eserini *Müslüman Kadını* adıyla Türkçe'ye çevirmiştir.
316 Birinci bölümde bunlar üzerinde durulmuştur.

Bu konudaki tartışmalarda söz konusu kelâmcıların en başta vurguladıkları şey kadına verilen değer ve kadın hakları ile ilgili İslâm'ın önceliğidir. Yapılan değerlendirmeye göre kanun yoluyla kadının hukukî durumunu ilk defa İslâm tesbit etmiştir. Nitekim Batı hukuklarının temeli olan Roma hukukunun, kadını kocasının mülkü yaptığı ve hiçbir statü tanımadığı bir vâkıadır. Dolayısıyla bu ve benzeri birçok yönden İslâmî bakış daha üstün ve öndedir.[317] Bunun yanında Kur'an'da kadına huzur kaynağı olarak bakılmış (er-Rûm 30/21), ayrıca kadınla erkek arasında insan olarak bir fark görülmeyip birbirlerinin tamamlayıcısı olarak gösterilmiş (el-Bakara 2/187), eşler arasında karşılıklı hak ve görevler öngörülmüştür (el-Bakara 2/228). Akrabalık bağlarında da kadın ve erkek arasında bir derece farkı gözetilmeyip, anne ve babaya karşı sorumlulukta aralarında bir ayırım yapılmamış (el-İsrâ 17/23), hatta çocuğu karnında taşıdığı için anneye özel bir atıfta bulunulmuştur (el-Ahkâf 46/15). Ayrıca kadınlara servet ve miras hakkı tanınmıştır.[318] İslâm'da zevcelik konusunda müslim ve gayri müslim kadın arasında da bir ayırım yapılmamış, eşler arasında ülfet ve bağlılık esas alınmıştır.[319]

Kadın konusundaki sorunların başında boşanma gelmektedir. Yakın dönemin kelâmcılarına göre Hıristiyanlık boşanmayı imkânsızlaştırarak, Yahudilik ise çok kolaylaştırarak büyük sosyal problemlere zemin hazırlamışlardır. Aile müessesesini karşılıklı iyi niyete bağlayan (en-Nisâ 4/21, 24) İslâm ise bu konuda daha uygun bir çözüm yolu bulmuştur.[320] Kur'an'da boşanmayı tabii olarak önleyecek tedbirler konmuş ve son çare olarak boşanmaya müsaade edilmiştir. Bu tedbirler, önce tahammül etme ve arayı düzeltme tavsiyesi (en-Nisâ 4/19, 128), sonra da aileye zarar verip boşanmaya götürebilecek davranışların değiştirilmesi için hafif bir ceza (en-Nisâ 4/34), bu da fayda vermediği takdirde aile akrabalarından uygun bazılarının araya girip yardımcı olmaları çağrısından (en-Nisâ 4/35) ibarettir. Bütün bunlardan sonra boşanma hakkı tanınmıştır. Bununla birlikte boşanma süreci de uzatılıp yeniden düşünme ve geri adım atma imkânı da verilmiş (el-Bakara 2/228-9, 232), ayrıca boşanma gerçekleştiği takdirde yeniden evlenmek için kadına bir ara evlilik şartı getirilmek suretiyle (el-Bakara 2/230) önemli bir caydırıcı hüküm konmuştur. Boşanmış kadınların mağdur olmaması ve hemen sokağa atılmaması konusunda Kur'an'da büyük hassasiyet gösterilmiş (et-Talâk 65/1, 6) ayrıca kadınların yeniden evlenme haklarının bulunduğu özellikle vurgulanmış (el-Bakara 2/241), boşandıktan sonra doğan çocuklar için kadına nafaka ve emzirme bedeli ödeme hususunda erkeğe sorumluluk yüklenmiştir (el-Bakara 2/233). Bu şartlarda kadın

317 Şiblî, *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, s. 129-131; Reşîd Rızâ, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 216-222.
318 Şiblî, *a.g.e.*, s. 131-132.
319 Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye*, s. 67-68.
320 Şiblî, *a.g.e.*, s. 133-134.

zor durumda bırakılmayıp, geleceği bir müddet için teminat altına alınmış ve bu süre zarfında yeni bir evlilik yapma veya iş bulma şansı verilmiştir. Hiçbir filozof ve kanun koyucu bu kadar incelikle kadını düşünememiş, diğer dinler ona bu konumu verememiştir.[321]

Görülüyor ki yakın dönem kelâmcıları bu konularda İslâm'ı takdim ederken daha çok naslarda var olan prensipler ile savunma yoluna gitmişler, müslüman toplum ve ilim adamlarının bu prensipler ışığında getireceği düzenleme ve yapılanma konusunda fazlaca bir şey yapamamışlardır. Başlatılan bu gayret günümüz kelâmcılarına geleneklerine dayalı alternatifleri ortaya koyma yönünde daha büyük görevler yüklemektedir. Şunu belirtmek gerekir ki, Batı'da geçen yüzyılda başlayan kadın hareketinin girdiği süreç, onu lâyık olduğu mevkiye çıkarma gayreti olmaktan günümüzde artık çıkmış, kadını tabiat ve fıtratını tamamen göz ardı eden bir mecraya sürüklemiş, teknolojiyi kullanmak suretiyle onun nötrleştirilmesi, üreme fonksiyonunun kaldırılması, karşı cinse ihtiyaç duymadan çocuk sahibi olması ve dolayısıyla eşcinselliğin teşvik edilmesi boyutlarına varmıştır.[322] Bu da insana bakış açısı ve daha önemlisi onun "selim fıtratının" muhafazası meselesini ön plana çıkarmaktadır. Dinin korunması için önce insanın korunması şarttır. Dolayısıyla kadın konusu günümüzde daha ciddi bir şekilde kelâmın konusu olmaya devam edecektir.

3. İbadetlerin Lüzum ve Gayesi

Diğer dinlere göre farklılık arzeden İslâm'daki ibadetlerin nitelik ve hedefi yakın dönem kelâmcıları tarafından ele alınan konuların bir diğeridir. İslâmî ibadetlerin çokluğu, zorluğu ve sürekliliği gibi suçlamalar zaman zaman insanları soğutmak için kullanılmış, bu da âlimleri bu konuya eğilmeye sevketmiştir. Yapılan değerlendirmelerde, her dinde zamanla bazı yanlış telakkilerin yerleştiği, bunlar arasında en belirgin olanın ibadetlerin kendisini bizzat amaç yapıp, asıl maksatlarını göz ardı etme eğiliminin geldiği belirtilerek bunun bizzat dinden kaynaklanmadığı savunulmuştur. Bu sebeple, meselâ Hindû ve hıristiyanlar arasında yaygınlaşan çile, inzivâ ve ruhbaniyet mantığı dinin muhteva ve gayesine uygun değildir. Bu yanlış, geçmiş kavimlerde insan kurban etmeyi bile bir ibadet sayacak kadar ileri gitmiş, aşırı boyutlar kazanmıştır.[323]

İbadetlerin Allah'a değil insanların kendisine mânevî faydalar sağladığı bilinmektedir. Allah'ın her şeyden müstağni olduğu çeşitli âyetlerde (el-Mâide 5/6; el-Ankebût 29/6; Fussılet 41/46) açıkça ifade edilmiştir. Bazı Batılı yazarlar tarafından ibadetlerin maksadı konusunda daha yeni anlaşılmaya başlanan hususlar on üç asır önce ortaya konmuştur. Kur'an'da ibadetlerin her biri için de müstakil açıklamalar yapılmış, namazın kötülüklerden alıkoyduğu (el-Ankebût 29/45), orucun günahlardan korunmayı öğrettiği (el-Bakara 2/183) ve haccın çeşitli faydaları bizzat müşahede ettirdiği (el-Hac 22/28) bildirilmiştir. İslâm'ın ibadet anlayışında itidal ve yapılabilirlik esas olup, aşırılıklar tasvip edilmemiştir (el-Bakara 2/185, 286; el-Hac 22/78).[324] Bunun dışında İslâm'da ticaret, çocuk yetiştirme gibi sosyal faaliyetlerin de dinî yönlerinin bulunduğu (el-Furkân 25/74; el-Cum'a 62/10) anlaşılmaktadır.[325]

Dinler ve dinlerdeki ibadetler arasında görülen farklılıklar, genelde insan toplumunun terbiyesinde gözetilen tedrîc sebebiyledir. Bu bir nevi çocuğa yetişmesi sırasında yapılan muamelenin farklı oluşu ya da çocuğun değişik gelişim safhalarına benzer.[326] İslâm, özellikle Yahudilik ve Hıristiyanlığın eksik bıraktığı hususları tamamlayıp iç temizlik hedefi doğrultusunda bazı ibadetleri farz kılmak suretiyle insanlara ihlâs, güzel ahlâk ve fazilet gibi duyguları kazandırmak ister.[327] Her bir ibadet mânevî bir ihtiyaca cevap verdiği için zaruridir. Meselâ namaz insana şuur kazandırarak, Allah'ın karşısında onun huzur ve mânevî tatmin bulmasını sağlar. Allah katında bir hikmeti bulunan rek'atların sayısı dışında namazda aklın sebebini anlamayacağı bir durum yoktur. Oruç fertlerde mahrumiyet duygusunu yerleştirip, nimetlere şükretmeyi öğrettiği gibi, hac eşitlik ve yakınlaşmayı temin eder.[328] Kur'an'ın toplumsal boyutu olan diğer bazı emir ve yasakları ise daha bâriz sonuçlara yöneliktir. İslâm dini bir yandan dinî vecîbe olarak zekâtı koyup diğer yandan isteğe bağlı infakı teşvik ederek aşırı iktisadî sınıflaşmayı önlemek, böylece toplumsal barışı korumak, içki, kumar ve ribâyı yasaklayarak da aklın bozulmasını ve malın yok olmasını önlemek istemiştir.[329]

Buna göre yakın dönem kelâmcıları bir dinin vazgeçilmez unsuru olan ibadetlere yapılan eleştirileri cevapsız bırakmamışlar, doğrudan iman esası olmadığı halde bu konuyu kelâmın dışında telakki etmemişler, sonuçta da müslümanlar arasında "ibâhiyye" türü eğilimlere set çekmişlerdir. Burada asıl önemli olan husus, metot olarak bu kelâmcıların ibadetleri farz kılan nasları delil olarak getirmek yerine, onlardaki hikmeti, fert ve topluma kazandırdıkları mânevî yücelikleri günün insanını tatmin edecek şekilde ortaya koymuş olmaları ve bu yolla gerekliliğini savunmalarıdır. Bu hem Kur'an metoduna, hem de günün anlayışına uygun bir yaklaşım tarzıdır.

321 Şiblî, *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, s. 136-138; yeni kelâm âlimleri kadın haklarını savunurken çağdaş Batı kadınının durumunu tasvip etmemiş, kadınlık fıtratını kaybettiğini düşünmüşlerdir (İkbal, *Rumûz-i Bîhodî*, s. 49). Kadın hakları, boşanma ve çok evlilik için ayrıca bk. Ferîd Vecdî, *el-İslâm dînün 'âmmün hâlid*, s. 165-178; İzmirli, *el-Cevâbü's-sedîd*, s. 125-150.
322 Nuray Mert, "Bir Cinsellik Siyaseti Olarak Feminizm", s. 14-16.
323 Şiblî, *a.g.e.*, s. 123-124.
324 Şiblî, *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, s. 125-126.
325 Şiblî, *a.g.e.*, s. 127.
326 Abduh, *Risâle*, s. 166.
327 *a.e*, s. 169-170.
328 *a.e*, s. 172-174.
329 *a.e*, s. 176-179. İslâm'ın ibâdât ve muamelât ahkâmındaki hikmet ve gayeler için ayrıca bk. İzmirli, *el-Cevâbü's-sedîd*, s. 70-90.

D) İslâm'ın Diğer Dinlerle Mukayese Edilmesi

İslâm düşünce tarihinde, diğer ilâhî dinlere ve onların inançlarına çoğunlukla kelâm kitaplarında yer verilmiştir. Ancak bu bir mukayese şeklinde olmayıp, genellikle reddiye ve diğer din mensuplarının görüşlerini çürütmek amacıyla yapılmıştır.[330] Yakın dönem kelâmcıları ise İslâm'ın inanç ve prensiplerinin doğruluk ve fıtrata uygunluğunu göstermeye çalışırken ilk başvurdukları metot, diğer dinlerin o konulara bakış ve hükümleriyle karşılaştırma olmuştur.

Mukayese edilen konuların başında, İslâm'ın ulûhiyyet anlayışındaki tevhid esası gelmektedir. Bu esasın vurgulanması hususunda bu dinin diğer dinlere nazaran gösterdiği hassasiyetin özellikle vurgulandığı hemen göze çarpmaktadır. Yenilikçi kelâm âlimleri bütün ilâhî dinlerin tevhid inancına dayandığını, ancak çeşitli sosyal ve tarihî sebeplerle, bu inancın dolaylı da olsa önceki dinlerde zedelendiğini savunmuşlardır. İslâm'ın bu çerçevede diğer dinlerden bir başka farklı noktası da, Allah ile kul arasında herhangi bir vasıta kabul etmeyip, doğrudan Allah'a müracaatta bulunmayı emretmesi, bu konuda tavsiye, şefaat ve aracıları ortadan kaldırmasıdır. Bilindiği gibi diğer dinlerde ve bilhassa Hıristiyanlık'ta ruhban sınıfı dinî otoritelerini baskı aracı olarak da kullanmışlardır. Kur'an'a göre İslâm'ın peygamberi bile sadece uyarıcıdır. İslâm'ın inanç sistemindeki bu sadelik ve Allah'a yakınlık diğer din mensupları tarafından da kabul edilmektedir.[331]

Bu dönemdeki kelâm âlimlerinin sıkça dile getirdiği, vahyin akıl ve ilme uygunluğu tezi için de, aynı şekilde diğer din ve medeniyetlerle mukayese yoluna başvurulmuştur. İslâm'ın, aklı taklit ve benzeri bütün bağlardan kurtararak bağımsızlığını kazandırmasına karşılık,[332] ondan önce dini anlama ve açıklamada aklın kullanılmasına karşı çıkıldığı, hatta dinin akla düşman gibi gösterildiği, böylece yanlış fikirlere ve her şeyi mûcizelerle izah etme alışkanlığına düşüldüğü vurgulanmıştır. Kur'an'ın gelmesiyle dinde diğer kitaplarda olmayan bir metot tatbik edilmeye başlanmış, aklî istidlâl ve muhâkeme yolu açılmıştır. Bizzat ilâhî kitabın kendisi birçok konuda söz konusu metotları kullanmış, hatta karşı tezlerin geçersizliğini aklî deliller getirerek ortaya koymuştur. Muhammed Abduh'un ifadesiyle, İslâm sayesinde din ve akıl ilk defa bir peygamber vasıtasıyla kutsal bir kitapta kardeş olmuşlardır.[333] Nitekim çeşitli âyetlerde müşrikler ve Ehl-i kitap, körü körüne taklitçilikle ve akıllarını kullanmamakla suçlanmıştır.[334]

330 bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 210-215; Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 93-125 ve 187-219; Cüveynî *el-İrşâd*, s. 64-68. Müstakil reddiyeler için bk. Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler*, Konya 1989.
331 Şiblî, *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, s. 117-118; Abduh, *el-İslâm ve'n-Naşrâniyye*, s. 56-61.
332 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 14-15.
333 Abduh, *Risâle*, s. 5-7.
334 *a.e*, s. 160-162.

İslâm'daki nübüvvetin de diğer dinlerden farklı ve üstün olduğunu göstermeye söz konusu kelâm âlimleri, büyük önem vermişlerdir. Birçok dinde nübüvvet beşerî hüviyetten uzaklaştırılıp ulûhiyyetin bir parçası haline getirilmişken, İslâm'da peygamberlerin hiçbirinin beşeriyet sınırını geçmediği tam bir açıklık ve kesinlikle beyan edilmiştir.[335] Dolayısıyla hemen hemen dünyadaki bütün dinler arasında ulûhiyyet ve nübüvveti birbirinden ayırma şerefi İslâm'a aittir. Bu hassasiyet, kelime-i şehâdette Hz. Muhammed'in risâletinin önüne kulluğu konmakla da açıkça ispat edilmiştir.[336]

Ayrıca İslâm, nübüvveti sona erdirerek de diğer dinlerden farklı olduğunu göstermiştir. Muhammed İkbal'e göre, İslâm'ın doğuşu akılcılığın doğuşu demektir, zira nübüvvet müessesesi zirveye ulaşarak kendi varlığına son vermiştir. Hz. Peygamber'den sonra İslâm'da ruhbanlık ve dinî makamın olmaması ve Kur'an'da sık sık akletmenin teşvik edilip, bilgi kaynağı olarak tabiat ve tarihin vurgulanması da yine vahiy döneminin sona erdiğini, insanın kendi kapasitesiyle başbaşa kaldığını ifade eder.[337] Ayrıca İslâm, nübüvvet ve ilâhî mesajın kabulü için hissî mûcizelerin ehemmiyetini de ortadan kaldırmıştır. İnsanların tarih boyu peygamberlerden mûcize beklentisi içinde olmalarına karşılık, Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Peygember'den, mûcize gösterme talebine hep menfî cevap vermesi istenmiştir.[338] Hz. Peygamber'in nübüvveti hissî mûcize ve gariplikler̄le değil, bütün zamanlarda geçerlilikleri olan ilmî ve aklî burhanlarla sabittir.[339]

İslâm'ın haşre ve yeniden dirilmeye verdiği anlam farklılığı[340] ile ilgili karşılaştırmadan başka bu dönemdeki kelâmcıların üzerinde durduğu sosyal ve hukukî problemlerde de dinler arası mukayese metodu uygulanmıştır. Hindû ve hıristiyanlar arasında yaygınlaşan çile, inzivâ ve ruhbaniyet anlayışı karşısında İslâm'daki din-dünya dengesi,[341] yine Hindû dinindeki kast sistemi, hıristiyan Roma İmparatorluğu'nun zulümleri ve Yahudiliğin ırk dini oluşuna karşılık İslâm'da ırk üstünlüğünün bulunmayıp bütün toplulukların aynı değer ve statüye sahip olması, azınlıklar ve savaş hukukuna riayet edilmesi[342] öne çıkarılan önemli hususlardır. Ayrıca Abduh'un tesbitiyle, tarihî bir vâkıa olarak diğer din mensupları savaştıkları milletleri din değiştirmeye zorladıkları halde İslâm bunu yapmamıştır.[343] Son dinin, öncekilerin eksik bıraktığı hususları tamamlayıp mânevî temizlik hedefi

335 Şiblî, *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, s. 118-119; bu konuda Kur'ân-ı Kerîm'in en-Nisâ 4/172; el-En'âm, 6/50; el-A'râf, 7/188 ve Fussılet 41/6'daki âyetlerine bakılabilir.
336 Şiblî, *a.g.e.*, s. 119-120. Reşîd Rızâ vahiy ve nübüvvet konusunu işlerken bu konuların Hıristiyanlık'taki yeri ile ilgili başlık açmış ve kendi kaynaklarından nakiller yaparak mukayeseli olarak işlemiştir (*el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 22 vd.).
337 Iqbal, *The Reconstruction*, s. 101.
338 Şiblî, *a.g.e.*, s. 74-76.
339 Reşîd Rızâ *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 38.
340 Iqbal, *a.g.e.*, s. 92-93.
341 Şiblî, *a.g.e.*, s. 123-124.
342 *a.e.*, s. 140-144.
343 Abduh, *Risâle*, s. 190-191.

doğrultusunda bazı ibadetleri farz kılmakla birlikte bunda aşırıya kaçmaması,[344] diğer dinlere nazaran oldukça sade ve kolay ibadetler emredip, Ehl-i Kitâb'ı bu konuda eleştirmesi,[345] kanûn yoluyla kadın hakları ile ilgili ilk defa esaslar koyması,[346] miras konusunda diğerlerine göre çok daha âdil bir sistem getirmesi[347] mukayese için bu konuda ele alınan diğer misalleri teşkil eder.

Yenilikçi âlimlerin modernitenin dine yönelik başlattığı eleştiri ve mücadele karşısında dinlerini savunurken İslâm'ın diğerlerinden farklılığını ya da üstünlüğünü öne çıkardıkları görülmektedir. Halbuki bu alimlerin sıkça vurguladıkları gibi İslâm'ın daha fazla akla yer vermesi, insanlara daha çok haklar tanıması seküler modernitenin dine yönelik genel tavrında bir değişiklik meydana getirmez. Çünkü hedef, bir din değil, vahye ittibayı şart koşan, beşerî arzulara sınırlar koyan din olgusudur. İslam, vahyin en belirgin ve en müessir olduğu din konumunda bulunduğuna göre daha fazla hedef durumundadır. Diğer taraftan söz konusu âlimler mukayeseyi yaparken diğer dinleri daha iyi tanıma ve onlar üzerinde çalışma yoluna gitmemişlerdir. Bu sebeple sadece iddialarda bulunmakla yetinilmiş, diğer dinleri en ince noktasına kadar keşfetme çabasında bulunulmamıştır.

Yakın dönemde kelâmda diğer dinlerle mukayese metoduna yer verilmesi, sathî ve eksik de olsa bize göre önemli ve gerekli bir başlangıçtır. Yahudi ve hıristiyan teolojileri ile bu dinlere mensup ilim adamlarının yeni problemlere getirdikleri çözümler İslâm dünyasında maalesef bugün de bilinmemektedir. İslam her ne kadar farklı ve önceki dinlere göre mükemmel ise de neticede ilahî misyonun bir parçası, dolayısıyla diğerlerinin bir devamıdır. Esasen başka bir şeyle mukayese edilmeyen bir nesne veya konu tam olarak ortaya konamaz. Çeşitli problemlere İslâmî bakış açısını derinlemesine bilen bir kelâmcının diğer dinlerin yaklaşımlarını anlaması, bütün dinlere umumi bir perspektiften bakan dinler tarihçisine göre daha kolaydır. Nitekim bu ihtiyaç günümüz kelâm çalışmalarında da hissedilmeye başlanmıştır.[348]

344 Abduh, *Risâle*, s. 169-170.
345 Şiblî, *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, s. 187-196.
346 a.e., s. 129-131; Reşîd Rızâ, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 216-222.
347 a.e., s. 138-140.
348 Bu çerçevede Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne bağlı olarak Mustafa Sinanoğlu tarafından "Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'ân-ı Kerîm'de Nübüvvet" adıyla mukayeseli bir kelâm doktora çalışması (1995) yapılmıştır.

Sonuç

İslâm'ın inanç sistemi ve onun benimsenmesi, yaşanması ve öğretilmesi sayesinde oluşan tefekkür ortamı ilk dönemden itibaren düşünce ilimlerinin doğmasına ve giderek kökleşmesine zemin hazırlamıştır. Bu ilimlerden biri de kelâmdır. Başlangıçta İslâm'ın ulûhiyyet anlayışının zarar görmemesi için çaba gösteren ve teolojik prensiplerle ortaya çıkan bu ilim zamanla varlık, tabiat ve bilgi konularıyla da ilgilenen orijinal bir felsefî disiplin haline gelmiştir. Ayrıca münâzara ve tartışmalarda kullanılan tekniklerle bir usûl (metodoloji) de geliştirilmiştir. Te'lif edilen eserlerin incelenmesinden anlaşılacağı gibi olgunlaşan kelam ilminde mevcudu daha iyi anlama ve açıklama faaliyeti yaygınlaşmıştır. Bu sırada önemli şerhler yazılmıştır.

Ancak son iki yüzyılda İslam dünyasında farklı bir döneme girilmiştir. Teknolojik üstünlüğü bulunan ve askerî başarılar elde eden Batı dünyası (Garb) ile fiilen karşı karşıya kalınmıştır.

Batılılar'ın gücü, onların Hindistan, Mısır ve diğer coğrafî bölgelerde gerçekleştirdikleri fiilî işgallerle daha yakından görülmüştür. Kısa sürede müslümanlar arasında bu durumdan kurtulma arayışları başlamış ve çare olarak Batı gibi olma faaliyeti içine girilmiştir. İlk önce Batı türü okullar kurulmuştur. Bu okullarda yetişenlerin bir kısmının bizzat gidip Batı'yı görmesi, çoğunluğunun ise tercüme edilen kitapları okuması ya da anlatılanlardan etkilenmesi sonucu, müslümanlar arasında Batı medeniyeti hayranı bir "ay-

dınlar" kesimi oluşmuştur. Bunların bürokrasiyi işgal eden ekseriyeti Batı'nın sadece hayat tarzı ve dış cephesi ile ilgilenirken bir kısmı onların Ortaçağ'dan itibaren değişen ve artık pozitivist maddeciliğe kayan düşünce ve akımlarını da benimseyip yaymaya çalışmıştır. Halk ise büyük ölçüde Batılılaşma'nın dışında kalmıştır. Okuma ve yazmayı dahi bilmemesine rağmen kendi tarih ve kültürüne yabancılaşmaktan pasif bir şekilde uzak durmuş, okutabildiği çocuklarını medreseye göndermiştir. Ne yazık ki, o dönemden itibaren ortaya çıkan halk-aydın ikilemi veya çatışmasının müslüman toplumlar üzerindeki olumsuz tesirleri günümüze kadar uzanmaktadır.

Her şeyiyle Batı'lı gibi olmaya karşı en ciddi fikrî eleştiri, köklü bir geleneği ve birikimi olan medreseler içinde yetişmelerine rağmen yabancı dil öğrenip Batı'daki düşüncelere de ilgi duyan kişilerden gelmiştir. Batılılar'ın bilim ve tekniğine (ilim ve fen) hiçbir itirazları bulunmayan, hatta bunları müslümanların malı olarak gören bu kesim, onların kültür, sanat, hukuk ve geleneklerini ise kabul etmeyip karşı çıkmış, bunların alınmaması gerektiğini ısrarla savunmuştur. Bunlar ayrıca İslâm dünyasının içinde bulunduğu durumu beğenmeyip mutlaka bir değişim isteyen, bununla birlikte dinin merkezî konumunu her fırsatta vurgulayan kişilerdir. Topyekün Batılılaşma'nın son derece zararlı olacağını belirten ve Batı'dan gelen din aleyhtarı felsefî düşüncelere ilmî tenkitler yapabilen söz konusu çevre, bütün eksikliklerine rağmen yakın düşünce tarihimize damgasını vurmuştur.

Geçen asrın sonlarından itibaren ortaya çıkıp günümüze kadar devam eden ve bu çalışmanın asıl konusunu oluşturan kelâm ilmini yenileme, yeni metotlarla ele alma arayışları işte bu kesimin temsilcileri tarafından savunulmuştur. Bu kişilere göre kelâm ilmi, son derece önemli, lüzumlu ve faydalı olmakla beraber kendi tabirleriyle "ıslah" edilmeye muhtaçtır. Kelâm eserlerine bazı çıkarma, ilâve ve düzenlemelerle yeni ve güncel bir "usul" kazandırma hedefini içeren tekliflerini, önce dergilerdeki yazılarla dile getirmiş, sonra da bu amaca yönelik müstakil eserler telif etmişlerdir. Bu telifler arasında en önemlileri Osmanlı merkezinde İzmirli İsmail Hakkı'nın *Yeni İlm-i Kelâm*'ı, Mısır'da Muhammed Abduh'un *Risâletü't-tevhîd*'i, Hindistan'da ise Şiblî Nu'mânî'nin *el-Kelâm*'ıdır. Abdüllatif el-Harpûtî'nin *Tenkîhü'l-kelâm* adlı eseri de aynı niyetle kaleme alınmış ve bilhassa dipnotlarında önemli bilgiler içermektedir. Filibeli Ahmed Hilmi'nin *Yeni Akāid* adını taşıyan risâlesi ise hacim bakımından oldukça küçük ve dar kapsamlıdır. Bunların dışında başta Ferîd Vecdî, Reşîd Rızâ ve Muhammed İkbal'e ait olmak üzere, kelâm ilminin bütünü yerine muhtelif konularını ihtiva eden ve bu ilme katkıda bulunan eserler de yazılmıştır.

Yeni İlm-i Kelâm, tamamlanmadığı için hakkında ancak eksik bir değerlendirme yapılabilmektedir. Giriş kısmı ve birinci bölümü itibariyle bu eserin en belirgin özelliği, dolaylı kaynaklardan da olsa modern bilim ve felsefedeki görüşlere en fazla yer verilen kitap olmasıdır. Birçok filozofun düşüncesini ve

yeni fiziğin kanunlarını nakleden İzmirli, aynı zamanda iyi bir klasik İslâm düşüncesi tarihçiliği de yapmıştır. Abduh'un aksine kelâmcıların felâsife ile ve hatta kendi aralarında olan ihtilâflarını zikretmekten kaçınmamış, akademik bir üslûp kullanarak bütün tarafların delillerini serdetmiştir. Kendi görüş ve tercihlerini ise çok belirgin bir şekilde tasnif etmemiş, zaman zaman bazı beyanlar yapmakla yetinmiştir.

Risâletü't-tevḥîd'in en önemli özelliği muhteva ve konuların işlenişi itibariyle sade bir görünüm arzetmesidir. Müteahhirîn döneminde *Şerḥu'l-Mevâḳıf* ve *Şerḥu'l-Maḳâṣıd* gibi eserlerle zirveye ulaşan ansiklopedik telifler, hâşiyelerle daha daha büyük hacimlere ulaşmıştı. Abduh ve ekolü İslâm dünyasının mâruz kaldığı siyasî işgal ve kültürel tehdidi nazarı itibara alarak her türlü ihtilâfı ortadan kaldırma gayreti içinde bulunduğundan kelâmı olabildiğince temel konulara indirgemeye çalışmıştır. *Risâle*'nin bir akîde risâlesine benzemesinin o günün şartları içinde bir mecburiyetten kaynaklandığı düşünülebilir, ancak kelâmın yaşayan ve dinamik bir fikrî zenginliğinin de bulunması gerektiği unutulmamalıdır.

Buna karşı Şiblî'nin *el-Kelâm*'ı ise daha dolgun bir muhtevaya ve farklı bir sunuş biçimine sahiptir. Eserde İslâm'ın eleştiriye tâbi tutulan prensip ya da tezlerinin kelâma dahil edilerek günün şartlarına göre yeniden ele alınması hususunda ısrarlı bir tutum sergilenmiştir. Ayrıca klasik sistematiğe de fazla bağlı kalınmayıp, meselâ en çok mûcize konusuna yer ayrılmıştır. Bunun sebebi Şiblî'nin tabiat kanunları ve sebeplilik ilkesine dayalı olan Newtoncu mekanik bilim anlayışına aşırı derecede güven duymasıdır. O yüzden Eş'arîler'in Allah'ın iradesini ön plana çıkaran ve sebep-sonuç münasebetine itibar etmeyen düşüncelerine şiddetle karşı çıkmış ve onları ilmî-felsefî zihniyete sahip olmamakla eleştirmiştir. Şu da var ki hayatının sonlarında bazı bilimsel nazariyelerin çürütüldüğünü öğrendikçe Şiblî bu tavrını terketmiştir.

Bu tesbitlerden hareketle, yaklaşık bir asır önce yeni bir metot teşkil etmek maksadıyla kaleme alınan kelâm eserlerinin tam ve mükemmel olmayıp eksikleri bulunduğunu, deneme mahiyetinde münferit gayretlerin ürünü olduklarını, dönemin ilmî, siyasî vb. şartlarının tesiri altında yazıldıklarını söyleyebiliriz. Bunların bir değişim ve hareketi başlatıp temsil ettikleri için kelâm tarihine önemli bir katkı yaptıklarını kabul etmekle birlikte, kalıcı bir ekol oluşturamadıklarını düşünüyoruz. Ne yazık ki, bu eserlerin müelliflerinin büyük bir hızla başlattıkları hareket, sonra yavaşlamış uzun bir süre için kesintiye uğramıştır. Bunda İslâm âleminin I. Dünya Savaşı sonrasında içine girdiği hazin durumun, onun arkasından müslüman ülkelerde fikir hürriyetine şans tanımayan idarelerin iş başına gelmesinin, ayrıca ekonomik problemlerin büyük rolü olmalıdır.

Yakın dönem âlimleri kelâmın yenilenmesini ve metot değiştirmesini aslında bu ilmin kendisi için değil, İslâm'ın din olarak karşı karşıya bulunduğu

eleştiri ve saldırıları bertaraf edebilmek için zorunlu görmüşlerdir. Onlara göre İslâm eğer varlığını devam ettirecekse eskiden olduğu gibi ilim ve medeniyetleri kurup devam ettiren bir din olmalıdır. Esasen müslümanların ilimdeki üstünlüklerini hiçbir zaman bırakmayıp diğer milletlere yol göstermeleri önderlik yapmaları gerekirdi. Sahip bulundukları din bunu gerektiriyordu. Ancak çeşitli sebeplerle müslümanlar bu görevlerini ihmal etmiş ve Batılılar ilimde büyük mesafe katetmişlerse, hiç vakit kaybetmeksizin bunun telâfisine çalışılmalı ve onların ilminden istifade edilmelidir. Dolayısıyla Batı'da gelişme gösteren ulûm ve fünûn takip edilmeli, kelâm ilmi de bütün bunlar bilinerek, değerlendirilerek ve gerekli tenkitler yapılarak yazılmalıdır. Kelâmda yenilik arayışlarının mantığı budur.

Tekrar söylemek gerekirse İslâm toplumunun ve bilhassa ilim ehlinin o gün içinde bulunduğu zorluklar, gerçekten tahayyül ve ifade edilemeyecek derecededir. Çünkü onlar bilim ve felsefedeki yeni çalışmaları farketmeye başladıklarında müslümanlar büyük bir askerî, siyasî ve kültürel istilâya mâruz kalmış bulunuyordu. O yüzden Batı'nın modern bilim ve tekniğinin kendilerini ne kadar bağlayacağını, ne yöne doğru götüreceğini tahlil edip değerlendirmeleri yeterince mümkün olmamıştır. Yapabildikleri şey, ancak onların dinî, hukukî, sanatsal ve geleneksel kurumları ile düşünce akımları hakkında ciddi tavır koymalarıdır. Bilimde alternatif söylemler üretmek bir yana, karşılaşılan bilimin temellerini ve dayandığı dünya görüşünü tam mânasıyla anlayıp yorumlamanın bile o günkü şartlar içinde zorluğunu kabul etmek gerekir.

XIX. asrın sonlarında başlayan kelâm hareketi kendi şartları içinde değerlendirilmesi gereken, zor bir zamanda gerçekleştiği için de birçok eksikleri bulunan, fakat çok kıymetli başlangıçlara kapı açan bir tecrübe sayılmalıdır. Bu hareket XX. yüzyılın ilk çeyreğinden sonra maalesef zayıflamış, yavaşlamış ve aynı canlılıkla devam ettirilememiştir. Yüzyılın ortalarında İslâm ilimleri, az sayıda kişinin münferit çalışmalarına münhasır kalmış, bu durum takriben 1970'li yıllara kadar sürmüştür. Asrımızın ikinci ve üçüncü çeyreğine tekabül eden ve bu çalışmanın kapsamı dışında bırakılan dönemin fedakâr şahsiyetleri kendi şartları göz önünde tutularak müstakil çalışma ve araştırmalarla incelenmelidir.

Yakın dönem âlimlerinin kelâmda yaptıklarına gelince bu dönemde bilgi, varlık ve tabiat konularına fazla yer verilmediği, kelâm kitaplarının başında ele alınan bahislerin çıkarıldığı görülmektedir. İzmirli kitabına geniş bir mukaddime koymak suretiyle diğerlerinden daha fazla bu konulara girmişse de, o bu kısımda ağırlıklı olarak İslâm ilimleri tarihini inceler. Bilgi ve tabiatla ilgili problemleri ele alan bu dönemin diğer bir şahsiyeti ise İkbal'dir. Ancak bu kişilerin, meselâ tabiatla ilgili bütün meseleleri ele almaktan çok zihinlerini meşgul eden veya okuyup etkisi altında kaldıkları problemleri tartıştıkları tesbit edilmiştir. Bilgi konusunda ise felsefî kelâm kitaplarındaki

soru-cevaplı itirazların işlenmesi yerine, özellikle vahye dayalı fakat akla da yer veren dinî bilgi metodunun savunulmasına öncelik verilerek tek başına akılcılığın yetersizliği vurgulanmıştır. Bu dönemdeki kelâmcıların ilim ve tabiat bahislerine fazlaca yer vermemelerinin çeşitli sebepleri vardır. Birincisi onlar felsefenin Batı'da büyük değişiklikler geçirdiğini farketmekle birlikte mahiyetini tam olarak bilmiyorlardı. İkincisi dine cephe alan felsefî akımlarla mücadele etmek ve meseleleri çoğunluğun anlayacağı şekilde ele almak gibi kelâmcıları bekleyen daha âcil ve zarurî görevler bulunduğunu düşünüyorlardı.

Kelâm ilminin ulûhiyyet, nübüvvet ve âhiret gibi ana meselelerinde bu âlimlerin bir bütün olarak klasik anlayış ve görüşlerden ayrılmadıklarını, ancak bazı konuları vurgulama, altını çizme ve delilleri kullanma hususunda metot farklılığına gittikleri anlaşılmaktadır. Dolayısıyla zaman zaman iddia edildiği üzere, onların dinde bir reform ya da değişiklik yaptıkları söylenemez. Zaten bu konularda açık hükümler ihtiva eden Kur'an gibi bir ilâhî kitap dururken bunun gerçekleşmesi imkânsızdır. Dönemin âlimleri, ulûhiyyette Allah'ın sıfatları ile ilgili olarak nasları kabul edip spekülasyonlara girmemeyi tavır olarak benimserken O'nun varlığı konusunda hudûs ve imkân gibi felsefî deliller yerine fıtrat ve gaye delillerini tercih ettiklerini ifade etmişlerdir. Bu eğilim söz konusu mesele ile ilgili olarak yakın dönemde Kur'an metoduna daha çok yaklaşıldığı izlenimi vermektedir ki, tarihî tecrübe göz önüne alındığı takdirde, isbât-ı vâcibde iknaî metotların daha başarılı ve mükellefiyet kavramına da daha uygun olduğu bir gerçektir. Bu dönemin kelâmında Allah'ın varlığı, müteahhirîn kelâm metodunda uygulandığı gibi felsefî bir konu değil, iman ve tasdik yönü ağır basan bir mesele olarak görülmüştür.

Diğer taraftan Allah'ın sıfatları konusunda mezhep yaklaşımından kaynaklanan tartışmaları önemsememeleri, o dönemin şartları gereği, müslümanlar arasındaki ihtilâfları asgariye indirmek suretiyle birliği muhafaza etme şeklindeki istek ve idealleri ile bağlantılıdır. Çünkü tefrika yakın dönemdeki âlimlerin asla müsamaha göstermedikleri ve kaçındıkları hususların başındadır. Allah'ın fiilleri konusunda ise ittifakla hepsi Allah'ın irade ve yaratmasında hikmet olgusuna yer verip bunu ısrarla savunmuşlardır. Bu konuda Eş'arî yaklaşım terkedilerek Mâtürîdî ve Mu'tezilî bir tavır içine girilmiştir. Bunda modern felsefenin fayda ve gayeyi ön plana çıkarmasının, ayrıca yeni fizikte sebep-sonuç ilişkisine önem verilmesinin etkisinin bulunduğu düşünülebilir.

Yakın dönem kelâmının mücadele ettiği felsefî akımlar materyalizm, pozitivizm ve kısmen Darwinizm'dir. Her ne kadar İkbal gibi bazı istisnalar dışında, onlar bu akımları kendi kaynaklarından değil de dolaylı olarak takip etmişlerse de, getirdikleri eleştiriler büyük ölçüde orijinaldir. Çünkü maddenin maddî varlıklara bile temel olamayacağını kuvvetle vurgulayarak,

varlığın muhtelif boyutlarını öne çıkarmışlardır. Ayrıca adı geçen akımların İslâm dünyasındaki temsilcilerine oranla meselelere daha güncel bakabilmişler ve etkin tartışmalar yapabilmişlerdir.

Nübüvvet ise dönemin tartışmasız en çok ilgilenilen konusudur. Çünkü XIX. yüzyılda iyice yerleşen modern/seküler düşüncenin asıl hedefi Tanrı inancı değil yeryüzü düzenine ilâhî bir müdahalenin yapılması, yani vahiyle gelen bilgi ve emirlerdir. İnsanlık tarihi boyunca fıtrattan gelen bir çeşit inanç her zaman var olagelmiştir. Aydınlanma döneminde de metafiziğe yönelik bütün eleştirilere rağmen pasif tanrı anlayışına dayanan deizm mevcuttu. Ancak teknoloji ilerleyip tabiata hâkimiyet arttıkça, modern insan, aklıyla her şeyi düzenleyebileğini düşünüyor, ilâhî kaynaklı bilgileri mahkûm etmek istiyordu. Bu düşüncenin yerleşmesinde ayrıca bazı kilise dogmalarının da menfi rolü olmuştur. Dolayısıyla kelâmcıların asıl mücadelesi vahyi dışlayan pozitivist zihniyetle olmuş, bunun için de vahiy ve nübüvvetin gerekliliği üzerinde ısrarla durulmuştur.

Bu dönemde nübüvvetin ispatının aklın tek başına yetersizliği ve doğru yolu gösterecek bir yönlendiriciye muhtaç oluşu üzerine bina edilmesi isabetlidir. Yine nübüvvetin gerekliliğini, peygamberlerin pratik başarılarını göstererek ortaya koymaları, bu konuda nazarî delillerle yetinmemeleri metot açısından takdire şayandır. Her ne kadar incelenen kelâmcılardan bir kısmı, dönemlerindeki bilim anlayışının etkisinde kalarak mûcizenin imkânsızlığını savunma yoluna gitmişlerse de, çoğunluğu buna katılmamıştır. Fakat onların hemen hemen hepsi hissî (kevnî) mûcizelerin İslâm'da önemli bir yerinin bulunmadığı ve inanç esaslarının ispatında bu tür mûcizelere pek ihtiyaç duyulmadığı kanaatini taşımışlardır. Bu konuda klasik kelâmcılardan da deliller getirmişlerse de, daha çok XX. yüzyıl insanının aklıyla hüküm verebilecek bir seviyeye geldiği düşüncesinden hareket etmişlerdir.

Ayrıca bu dönemin kelâmcıları vahyin akıl ve ilme muhalefet etmediğini, bunların aynı kaynaktan geldiğini ileri sürerek vahyin yol göstericilik fonksiyonunu ispatlamaya çalışmışlardır. Ancak bu noktada bize göre bir hataya düşülmüştür. O da vahiyle mukayese edilen ve onunla çatışmayacağı peşinen benimsenmesidir. Halbuki herhangi bir ilim geleneği mutlak ve kesin olmayıp, onun kendine has geçmişi, şartları, dünya görüşü ve değerleri bulunur ve bir medeniyetin içinden çıkar, dolayısıyla amaç ve sonuçları itibariyle başka bir geleneğe uymayabilir. Ancak zamanın bilimine bu şekilde duyulan aşırı güven (nitekim Seyyid Ahmed Han ve Şiblî Nu'mânî'de bu açıkça görülmektedir), hem âyetlerin tefsirinde zorlama te'villere gidilmesine sebep olmuş hem de müslüman ilim adamlarının alternatif bilim anlayışı -tabiat ve fizik kanunları değil- üzerinde düşünmelerini uzun süre engellemiştir.

İncelenen kelâmcıların büyük çoğunluğu âhiret bahsini işlerken cehennem azabının ebedî olmayışı, kader problemini ele alırken de insanın irade hürriyetinin mevcudiyeti üzerinde hassasiyet göstermişlerdir. Modern dünyanın

hürriyet ve insan hakları mefhumlarının bu yaklaşımda kısmî tesiri bulunmakla beraber, İslâmî ilk kaynakların yeniden incelenmesinin de payı vardır. Ancak gerek âhiret gerekse kader konuları üzerinde yakın dönem kelâm eserlerinde fazlaca durulmamış, bir kısmında bunlara yer dahi verilmemiştir.

Yakın dönem kelâmcılarının orijinal tarafını teşkil eden hususlar temel problemlerden ziyade yaklaşım farklılıklarında yoğunlaşmaktadır. Meselâ klasik dönemde çeşitli sebeplerle ortaya çıkan ancak sonradan âdeta dogma haline getirilen özellikle Ehl-i sünnet ve Mu'tezile arasındaki tartışmalar ikinci dereceye itilmiş, bunlar fikrî istidlâl açısından ihtiyaç hissedildiği takdirde gündeme getirilmiştir. Aynı şekilde mezhep bağlılığı da zayıflayarak çeşitli ekol ve metotlara bir bütün olarak bakılmaya başlanmış, konular tek mezhebin gözlüğüyle ele alınmamış, dolayısıyla Mu'tezile ve bazı filozofların görüşlerinden istifade etmekte bir beis görülmemiştir. Dönemin bütün kelâmcıları, görüşlerini klasik geleneğe dayandırdıkları zaman mezhep savunucularını değil, müstakil görüşlere sahip bağımsız kelâmcıları tercih etmişlerdir. Örneğin Gazzâlî ve İbn Teymiye hepsinin ortak ve yaygın kaynakları arasında yer almaktadır. Müstakil şahsiyetler onlara, değişik düşünme, başka açılardan bakma, dolayısıyla çözüm ve metot üretme konusunda yön vermişlerdir.

Bunun dışında bu dönem âlimlerinin, üzerinde durulması gereken en büyük katkıları kelâmın sınırlarını genişleterek onu yeniden usûlü'd-din çerçevesi içinde mütalaa etmeleridir. Çünkü onlar İslâm'ın, inançları kadar sosyal ve hukukî normlarının da önem taşıdığını, bunların yitirilmesi ile dinî realitenin tehlikeye gireceğini, bir dinin sadece inançlar manzumesi olarak ayakta kalamayacağını biliyorlardı. Nitekim o dönemde İslâm'la ilgili yapılan en hararetli tartışmalar, onun ilme değer verip vermediği, farz kıldığı ibadetlerin ne kazandırdığı, insana ve kadına bakış açısının tesbiti gibi genelde sosyolojik boyutu olan meselelerdir. Günümüzde de bu tartışmaların artarak devam ettiği görülmektedir. Herhangi bir problemin İslâmî bakış açısı ve onun savunulması kelâmın meselesi olduğu yeniden hatırlanmış, böylece bu ilmin daralan çerçevesi genişletilmiştir. Ayrıca bu yapılırken diğer dinlerle mukayese metodu geliştirilmiş, böylece ilk dönemde olduğu gibi bir açılım imkânı kazandırılmıştır.

Genel yaklaşım konusunda bir hüküm vermek gerekirse, şunu diyebiliriz ki, yakın dönemin kelâmcıları sistematik bir metodu takip etmemişler, bazılarınca ileri sürüldüğü gibi tek bir eğilim sahibi (Selefî, modernist, akılcı gibi) olmamışlardır. Bazen aklı slogan haline getirmişler, zaman zaman nasları olduğu gibi kabul etmişler, hatta tasavvuf ile meşgul olup ondan da istifade etmek istemişlerdir. Kelâm ilmini dayandığı temellere, vahiyle gelen hakikatlerin anlaşılması hizmetine bir halel getirmeden yenileştirme, yani sürekliliğini bozmadan, kökleriyle ve geçmişiyle olan irtibatını kesmeden hal

(içinde yaşanılan zaman) ile irtibatlandırma çabası sürdürülmesi gereken bir görevdir. Allah'ın dininden tâviz vermeden ama aynı zamanda onu daraltmadan müslümanların proplemlerine çözüm bulmak esastır. Ancak bu yaklaşım, olmayan problemleri yaratmak, bizimle ilgisi bulunmayan problemleri problem edinmek şeklinde anlaşılmamalıdır. Doğrudan ve var olandan hareketle tefekkürde bulunmak, ilâhî rehberliği göz ardı etmemek ve bu şartlarda zihinsel üretim yapmak suretiyle mevcuda katkıda bulunmak ulaşılması istenen çözüm yolunun önünü açacaktır.

Bibliyografya

Abbot, Freeland, *Islam and Pakistan*, Ithaca, New York 1968.

Abdel-Malek, Anouar, *Idéologie et renaissance nationale: l'égypte moderne*, Paris 1969.

Abduh, Muhammed, *Risâletü't-tevhîd* (nşr. M. Reşîd Rızâ), Kahire 1353.

_____ *Tevhid Risâlesi* (trc. Sabri Hizmetli), Ankara 1986.

_____ *Rissalat al-Tawhid* (trc. B. Michel- Moustapha Abdel Razık), Paris 1925.

_____ *Theology of Unity* (trc. Kenneth Cragg- Ishaq Mus'ad), London 1966.

_____ *el-İslâm ve'n-Naşrâniyye ma'a'l-'ilm ve'l-medeniyye*, Kahire 1373.

_____ *el-A'mâlü'l-kâmile* (nşr. Muhammed Amâre), I-VI, Beyrut 1973.

Abdülkâdir, İrfân, *Dirâsât fi'l-firak ve'l-'akâidi'l-İslâmiyye*, Beyrut 1984.

Abdülkâdir, Ahmed, *el-Fikrü'l-İslâmî beyne'l-ibtidâ' ve'l-ibdâ'*, İskenderiye, ts. (Dârü'l-ma'rifeti'l-câmiiyye).

Abu Rabi, İbrahim M., "Reflections on the Islamic Renaissance in the Modern Arab World: Some Methodological Questions", *IC*, LXIII/3 (July 1989), s. 42-59.

Adams, Charles, *Islam and Modernism in Egypt*, New York 1933.

Ahmad, Aziz, *Islamic Modernism in India and Pakistan 1857-1964*, London 1967.

_____ "Sayyid Ahmad Khan, Jamal al-Din al-Afghani and Muslim India", *SI*, XIII (1961), s. 55-78.

Ahmad, Jamal Muhammad, *The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism*, London 1960.

Ahmed Emîn, *Zuʿamâü'l-ıṣlâḥ*, Kahire 1979.

_____ *Duḥa'l-İslâm*, Beyrut, ts. (1355/1936' dan ofset).

Ahmed b. Hanbel, "er-Red ʿale'z-Zenâdiḳa ve'l-Cehmiyye" *ʿAḳâidü's-Selef* (nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr-Ammâr Cem'î et-Tâlibî), İskenderiye 1971, s. 49-103.

Ahmed Nazîf, Dardağanzâde, "Yeni İlm-i Kelâm Lüzumu Var mı, Yok mu?", *SR*, XXII/561-2 (1342), s. 117-119.

Akbayar, Nuri, "Tanzimattan Cumhuriyete Çeviri", *TCTA*, II, 447-451.

Akgün, Mehmet, *Materyalizm'in Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, Ankara 1988.

Akkâd, Abbas Mahmûd, *ʿAbḳariyyü'l-ıṣlâḥ ve't-taʿlîm: el-İmâm Muḥammed ʿAbduh*, Kahire, ts (Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-âmme).

_____ *ʿAbdurraḥmân el-Kevâkibî*, Beyrut 1969.

Aklî, Fuâd, "Menhecün cedîdün li-dirâseti ʿilmi'l-kelâm", *ME*, LIV/8, 1982, s. 1134-1139.

Akyüz, Kenan, *Batı Tesirinde Türk Şiiri Antolojisi*, Ankara 1958.

Ali, K., *A New History of Indo-Pakistan Since 1526*, Dacca 1970.

Ameer Ali, Syed, *The Spirit of Islâm*, Lahore 1989.

Âmidî, Seyfeddin Ali b. Muhammed, *Ġâyetü'l-merâm fî ʿilmi'l-kelâm* (nşr. Hasan Mahmûd Abdüllatîf), Kahire 1391/1971.

Anawati, Georges C., *Tendances et Courants de l'Islam Contemporain*, Munchen-Mainz 1982.

Antûn, Farah, *İbn Rüşd ve felsefetüh*, Beyrut 1988.

Aydın, Mehmet, *Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, Konya 1989.

_____ "Beşâirü'n-nübüvve", *DİA*, V, 549-550.

Aydın, Mehmet , *Din Felsefesi*, İzmir 1987.

_____ "Elmalılı'da 'Teceddüd' Fikri", *Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu*, Ankara 1993, s. 299-305.

Bâcûrî, İbrâhim, *Şerḥu Cevhereti't-tevḥîd* [baskı yeri yok], 1392/1972.

Bacon, Francis, *The New Organon*, Indianapolis 1960.

Badawi, M. A. Zaki, *The Reformers of Egypt*, London 1976.

Bağdâdî, Abdülkâhir b. Tâhir et-Temîmî, *Uṣûlü'd-dîn*, İstanbul 1346/1928 (ofset).

_____ *el-Farḳ beyne'l-fıraḳ*, Beyrut 1405/1985.

Bâkıllânî, Kâdî Ebû Bekir Muhammed b.Tayyib, *Temhîdü'l-evâil ve telḫîṣü'd-delâil*, Beyrut 1407/1987.

_____ *el-Beyân ʿani'l-farḳ beyne'l-muʿcizât ve'l-kerâmât ve'l-ḥiyel ve'l-kehâne ve's-siḥr ve'n-nârincât* (nşr. Richard J. McCarthy), Beyrut 1958.

_____ *İʿcâzü'l-Ḳurʾân* (nşr. İmâdüddin Ahmed Haydar), Beyrut 1406/1986.

Baljon, J.M.S., *Modern Muslim Koran Interpretation (1880-1960)*, Leiden 1968.

_____ *The Reforms and Religious Ideas of Sir Sayyid Ahmad Khan*, Lahore 1970.

Basrî, Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Ali b. Tayyib, *el-Muʿtemed fî uṣûli'l-fıḳh*, II, 327-328.

Bausanî, Alessandro, "The Concept of Time in the Religious Philosophy of Muhammad Iqbal", *WI*, III (1954), s. 158-186.

Belbâ, Abdülhakîm, *Edebü'l-Muʿtezile ilâ nihâyeti'l-ḳarni'r-râbiʿi'l-hicrî*, Kahire 1969.

Berkes, Niyazi, *Türkiye'de Çağdaşlaşma* , İstanbul, ts. (Doğu-Batı Yayınları).

Bernal, J. D., *Science in History*, II, Harmondsworth 1969.

Bolay, Süleyman Hayri, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, İstanbul 1967.

_____ *Emile Boutroux'da Zorunsuzluk Doktrini*, İstanbul 1989.

Boumrane, Boubakir-Gardet, Louis, *Panorama de la pensée islamiqe*, Paris 1984.

Buchner, Louis, *Madde ve Kuvvet* (trc. Bahâ Tevfik- Ahmed Nebîl), İstanbul, ts. (Dersaadet Kütübhânesi).

Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *Ḫalḳu efʿâli'l-ʿibâd ve'r-red ʿale'l-Cehmiyye ve aṣḥabi't-taʿṭîl*, Beyrut 1404/1984.

Burtt, Edwin Arthur, *The Methaphysical Foundations of Modern Physical Science*, New York 1954.

Bûtî, M. Saîd Ramazan, *es-Selefiyye: Merḥaletün zemeniyyetün mübâreke lâ-mezhebün İslâmî*, Dımaşk 1408/1988.

Calder, Norman, "The Barahima: Literary Construct and Historical Reality", *BSOAS*, LVII/1 (1994), pp. 40-51.

Caspar, Robert, "Le Renouveau de Mo'tasilisme" *MIDEO*, IV (1957), s.141-202.

Cebertî, Abdurrahman b. Hasan, *Târîḫu ʿacâibi'l-âṣâr fi't-terâcim ve'l-aḫbâr*, I-III, Beyrut, ts. (Dâru Fâris).

Celâl Nûrî, *Târîh-i İstikbâl*, I-II, İstanbul 1331.

Chadwick, Owen. *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*, Cambridge 1975.

Cheng-Hsiang, Hsu, *The First Thirty Years of Arabic Printing in Egypt 1238-1267 (1822-1851: A Bibliographical Study With A Checklist By Title of Arabic Printed Works*, Unpublished PhD Thesis, Edinburgh University 1985.

Cisr, Hüseyin b. Muhammed, *el-Ḥuṣûnü'l-ḥamîdiyye li'l-muḥâfaḍati 'ale'l-'aḳâidi'l-İslâmiyye*, Kahire 1375/1955.

Comte, Auguste, *Discours sur l'ésprit positif*, Paris 1983.

______ *Pozitivizm İlmihali* (trc. Peyami Erman), İstanbul 1986.

Cragg, Kenneth, *Counsels in Contemporary Islam*, Edinburgh 1965.

Cromer, Lord, *Modern Egypt*, I-II, London 1911.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Abdülmelik, *el-İrşâd ilâ ḳavâṭı'i'l-edilleti fî uṣûli'l-i'tiḳâd* (nşr. Es'ad Temîm), Beyrut 1405/1985.

Çağrıcı, Mustafa, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul 1989.

Çetin, Atillâ, *Tunuslu Hayrettin Paşa*, Ankara 1988.

Çiğdem, Ahmet, *Aydınlanma Felsefesi*, İstanbul 1993.

Dar, Bashir Ahmad, *Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan*, Lahore 1971.

Dârimî, Ebû Saîd Osman, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye* (nşr. Gösta Vitestam), Lund/Leiden 1960.

______ *er-Red 'ale'l-Bişr el-Merîsî el-'anîd* (nşr. M. Hamid el-Fıkî), Beyrut ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1357' den ofset).

Davutoğlu, Ahmet, *Alternative Paradigms: The Impacts of Islamic and Western Weltanschauungs on Political Theory*, Lanham 1994.

Descartes, René, *Discours de la méthode*, Sorbonne, ts.

Ebû Rîde, Muhammed Abdülhâdî, *İbrâhîm b. Seyyâr en-Naẓẓâm ve ârâ'ühü'l-kelâmiyyetü'l-felsefiyye*, Kahire 1989.

Efgânî, Cemâleddin-Abduh, Muhammed, *el-'Urvetü'l-vüşḳā*, Beyrut 1389/ 1970.

Efgânî, Cemâleddin, *er-Red 'ale'd-dehriyyîn* (trc. M. Abduh), Kahire 1955.

______ *Réfutation des matérialistes* (trc. A. M. Goichon), Paris 1942.

______ *Tabiatçılığı Red* (trc. Aziz Akpınarlı), Ankara 1956.

______ "The Truth about the Neicheri Sect and an Explanation of the Neicheris" (trc. N. R. Keddie - H. Algar), *An Islamic Response to Imperialism* içinde, Berkeley, 1983, s. 130-174.

Elmalılı Hamdi, "Dîbâce", *Metâlib ve Mezâhib* (mlf. P. Janet-G. Séailles), İstanbul 1341.

Enver, Ishrat Hasan, *Metaphysics of Iqbal*, Lahore 1986.

Erünsal, İsmail E. (nşr.), *Kütüphanecilikle İlgili Osmanlıca Metinler ve Belgeler*, I, İstanbul 1982.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâil, *el-İbâne 'an uṣûli'd-diyâne* (nşr. Fevkıyye Hüseyin Mahmûd), I-II, Kahire 1977.

______ *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyġ ve'-l-bida'* (nşr. Richard J. McCarty, *The Theology of Al-Ash'arî*), Beyrut 1952.

Fakhry, Majid, *A History of Islamic Philosophy*, London, New York 1983.

______ "The Materialism of Shibli Shumayyil", *Quest for Understanding: Arabic and Islamic Studies in Memory of Malcolm H. Kerr* (nşr. S. Seikaly- R. Baalbaki- P. Dood), Beirut 1991.

Fârâbî, Ebû Nasr, "'Uyûnü'l-mesâil", *el-Mecmû'*, Kahire 1325/1907, s. 65-75.

Farah, Ceaser E., "Avakening Interest in Western Science and Thecnology in Ottoman Syria", *Transfer of Modern Science and Thecnology to Muslim World* (nşr. Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul 1992, s. 405-417.

Fazlur Rahman, *Islam*, Chicago 1979.

______ *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago 1982.

______ *Islamic Methodology in History*, İslamabad 1984.

______ "Modern Muslim Thought", *MW*, XLV, (1955), s. 16-25.

______ "Muslim Modernism in the Indo-Pakistan Sub-Continent", *BSOAS*, XXI (1958), s. 82-99.

______ "Iqbal and Modern Muslim Thought", *Studies in Iqbal's Thought and Art* (nşr. M. Saeed Sheikh), Lahore 1972.

Ferîd Vecdî, Muhammed, *el-İslâm fî 'aṣri'l-'ilm*, I-II, Kahire 1350/1932.

______ *el-İslâm: dînün 'âmmün ḫâlid* [baskı yeri yok], Matbaatü Dâireti'l-maârifi'l-karni'l-işrîn, 1351/1932.

______ *el-Medeniyye ve'l-İslâm*, Kahire 1319/1901.

______ *el-Mer'atü'l-müslime*, Kahire 1319/1901.

Filibeli Ahmed Hilmi, *Üss-i İslâm: Hakâik-i İslâmiyye'ye Müstenid Yeni İlm-i Akâid*, İstanbul 1332.

______ *Huzûr-ı Akl ü Fende Maddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, İstanbul 1332.

______ *Allah-ı İnkâr Mümkün müdür? Yahut Huzûr-ı Fende Mesâlik-i Küfür*, İstanbul 1327.

______ *İslâm Târihi: Hazret-i Peygamberden Zamanımıza Kadar* (nşr. Ziya Nur), İstanbul 1982.

______ *Hangi Meslek-i Felsefiyi Kabul Etmeliyiz?: Dârülfünûn Efendilerine Tahrîrî Konferans*, İstanbul 1329.

______ (Şeyh Mihridîn Arûsî adıyla), *Yirminci Asırda Âlem-i İslâm ve Avrupa: Müslümanlara Rehber-i Siyâset*, İstanbul 1327.

_____ "Körü Körüne Taklid Hakkında Bir Mütâlaa", *Hikmet*, sy. 5, İstanbul 1328, s. 3-4.

Frank, Richard M., "The Science of Kalâm", *ASP*, II (1992), s. 7-37.

Gardet, Louis, *Dieu et la destinée de l'homme*, Paris 1967.

Gardet, L.-Anawati, M. -M., *Introduction à la théologie musulmane: Essai de Théologie Comparée*, Paris 1981.

Gay, Peter, *The Enlightenment: An Introduction, The Rise of Modern Paganism*, New York 1968.

Gayon, Jean, *Darwin et l'après Darwin*, Paris 1992.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-İktişâd fi'l-i'tikād*, Beyrut, 1403/1983.

_____ *Fayşalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka* (nşr. Riyâd Mustafa el-Abdullah) Dımaşk 1407/1986.

_____ *İlcâmü'l-'avâm 'an 'ilmi'l-kelâm* (nşr. M. Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1406/1986.

_____ *Kavâidü'l-'akāid* (nşr. Mûsâ Muhammed Ali) Beyrut 1405/1985.

_____ *el-Mustaşfâ min 'ilmi'l-uşûl*, Bulak 1322.

_____ *Tehâfütü'l-felâsife* (nşr. M. Bouyges, 1927' den ofset), Beyrut 1990.

_____ *el-Münkızü mine'd-dalâl*, Beyrut 1411/1991.

_____ *el-Madnûn bih 'alâ ğayri ehlih* (*Mecmû'atü resâili'l-Gazzâlî* içinde), Beyrut 1406/1986, IV, 121-165.

Gibb, H. A. R., *Modern Trends in Islam*, New York 1975.

_____ (nşr.), *Whither Islam?*, New York 1973.

Gilson, Etienne, *Tanrı ve Felsefe* (trc. Mehmet Aydın), İzmir 1986.

Gimaret, Daniel, *Les noms divins en Islam: Exegèse lexiographique et théologique*, Paris 1988.

_____ *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, Paris 1980.

_____ "Mu'tazila", *EI*[2] (Fra.), VII, 785-795.

Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law* (trc. Andras-Ruth Hamori), Princeton, New Jersey 1981.

Gökberg, Mâcit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 1985.

Gölcük, Şerafeddin, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, İstanbul 1979.

Hanioğlu, M.Şükrü, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Abdullah Cevdet ve Dönemi*, İstanbul 1981.

_____ *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902)*, İstanbul, 1985.

_____ "Osmanlı Aydınındaki Değişme ve Bilim", *TB*, 27, Güz 1984, s. 183-92.

_____ "Abdullah Cevdet", *DİA*, I, 90-93.

Hankins, Thomas L., *Science and Enlightenment*, Cambridge, 1985.

Hardy, Peter, *The Muslims of British India*, Cambridge 1972.

Harpûtî, Abdullatif, *Târîh-i İlm-i Kelâm*, İstanbul 1332.

_____ *Tenkîhü'l-kelâm fi 'akāidi ehli'l-İslâm*, İstanbul 1330.

Haydaroğlu, İ. Polat, *Osmanlı İmparatorluğunda Yabancı Okullar*, İstanbul 1990.

Hayreddin Paşa, Tunuslu, *Akvemü'l-mesâlik fî ma'rifeti ahvâli'l-memâlik* (nşr. Munsif eş-Şenûfî), Tunus 1986.

_____ *Mukaddime-i Akvemü'l-mesâlik fî ma'rifeti ahvâli'l-memâlik Tercümesi* (trc. Abdurrahman Efendi), İstanbul 1296.

Hayyât, Ebü'l-Hüseyin Abdürrahim b.Muhammed, *Kitâbü'l-İntişâr ve'r-red 'alâ İbni'r-Râvendî el-Mülhid* (nşr. Albert N. Nader), Beyrut 1957.

Heackel, Ernest, *Vahdet-i mevcûd: Bir Tabiat Âliminin Dini* (trc. Baha Tevfik-Ahmed Nebil), İstanbul 1911.

Hitti, Philip K., *The History of the Arab People*, London 1986.

Hizmetli, Sabri, *Les Idées Théologiques d'Ismail Hakkı İzmirli (1868-1946) dans le "Yeni 'İlm-i Kalâm" (La Nouvelle Science de Théologie)*, Université de Paris-Sorbonne,Thèse de Doctorat, Paris 1979.

Hourani, Albert, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, Cambridge 1984.

_____ *Islam in European Thought*, Cambridge 1991.

Hume, David, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, London 1978.

_____ *A Treatise of Human Nature*, Glasgow 1978.

Hussain, M. Hadi, *Syed Ahmad Khan: Pioneer of Muslim Resurgence*, Lahore 1970.

Işın, Ekrem, "Osmanlı Modernleşmesi ve Pozitivizm", *TCTA*, II, 352-362.

_____ "Osmanlı Materyalizmi", *TCTA*, II, 363-370.

İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî).

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali, *el-Faşl fi'l-milel ve'n-nihal ve'l-ehvâ*, I-V, Beyrut 1406/1986.

İbn Huzeyme, Muhammed b. İshak, *Kitâbü't-tevhîd ve işbâtü şıfâti'r-Rab* (nşr. M. Halil Herrâs), Beyrut 1403/1983.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fi 'akîdeti'l-mille* (*Felsefetü İbn Rüşd* içinde) Beyrut 1399/1979, s. 43-142.

_____ *Tehâfütü't-tehâfüt* (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire 1980-1981.

İbn Teymiye, Takiyyüddin Ahmed b. Abdülhalîm, *Muvâfakatü şahîhi'l-menkûl li-sarîhi'l-ma'kûl*, I-II, Beyrut 1405/1985.

_____ *Der'ü te'ârudi'l-'akl ve'n-nakl* (nşr. M. Reşâd Sâlim), I, Riyad 1979.

_____ *er-Red 'ale'l-mantıkıyyîn*, Lâhor 1396/1976.

_____ *Nakdü'l-mantık* (nşr. M. Hâmid el-Fıkî), Kahire 1370/1951.

İbnü'l-Murtezâ, Ahmed b. Yahyâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile* (nşr. Susanna Diwald-Wilzer) Beyrut 1380/1961.

İbnü's-Sübkî, Tâcüddin Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Ali b. Abdülkâfî, *es-Seyfü'l-meşhûr fî şerhi Akîdeti Ebî Manşûr* (nşr. M. Saim Yeprem), İstanbul 1409/1989.

Îcî, Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, Beyrut, ts (Âlemü'l-kütüb).

İhsanoğlu, Ekmeleddin, *Başhoca İshâk Efendi: Türkiye'de Modern Bilimin Öncüsü*, Ankara 1989.

_____ "Tanzimat Öncesi ve Tanzimat Dönemi Osmanlı Bilim ve Eğitim Anlayışı", *150. Yılında Tanzimat* (nşr. Hakkı Dursun Yıldız), İstanbul 1992, s. 335-395.

İnayet, Hamid, *Arap Siyâsî Düşüncesinin Seyri* (trc. Hicabi Kırlangıç), İstanbul 1991.

İpşirli, Mehmet, "Osmanlı İlmiye Mesleği Hakkında Gözlemler (XV-XVII. Asırlar)", *OA*, VII-VIII (1988), s. 273-285.

Iqbal, Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore 1989.

_____ *İslam'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü* (trc. Sofi Huri), İstanbul 1964.

_____ *Islam as a Moral and Political Ideal* (nşr. S. Y. Hashimiy), Lahore 1977.

_____ *İran'da Metafiziğin Gelişmesi: İslâm Felsefesi Tarihine Bir Katkı* (nşr. R. C. D. Enstitüsü), İstanbul 1971.

_____ *Esrâr-i Hodî* (trc. Ali Nihad Tarlan, *Esrâr ve Rumûz*), İstanbul 1958.

_____ *Rumûz-i Bîhodî* (trc. Ali Nihad Tarlan, *Esrâr ve Rumûz*), İstanbul 1958.

_____ *Peyâm-i Maşrik* (trc. Ali Nihad Tarlan, *İkbâl'den Şiirler*), İstanbul 1971.

_____ *Zebûr-i Acem* (trc. Ali Nihad Tarlan, *İkbâl'den Şiirler*), İstanbul 1971.

_____ *Darb-ı Kelîm* (trc. Ali Nihad Tarlan), İstanbul 1968.

_____ *Armağân-i Hicâz* (trc. Ali Nihad Tarlan), İstanbul 1968.

_____ *Gülşen-i Râz* (trc. Ali Nihad Tarlan), [baskı yeri yok], B. Kervan Matbaası, 1959.

Iqbal, Saeeda, *Islamic Rationalism in the Subcontinent*, Lahore 1984.

İsmail Fennî, *Maddiyûn Mezhebinin İzmihlâli*, Orhaniye Matbaası (baskı yeri yok), 1928.

_____ *İzâle-i Şükûk*, İstanbul 1928.

İzmirli İsmail Hakkı, *Muhassalü'l-kelâm ve'l-hikme*, İstanbul 1336.

_____ *Yeni İlm-i Kelâm*, I-II, İstanbul, 1339/1341 ve 1340/1343.

_____ *el-Cevâbü's-sedîd fî beyâni dîni't-tevhîd*, Ankara 1339/1341.

_____ *Nârın Ebediyât ve Devâmı Hakkında Tedkîkât*, İstanbul 1341.

_____ *Fenn-i Menâhic: Méthodologie*, İstanbul 1329.

_____ "İslâm'da Felsefe: Yeni İlm-i Kelâm", *SR*, XIV/344 (1333), s. 43-45.

_____ "Yeni İlm-i Kelâm", *SR*, XXI/528-9 (1341), s. 58-59.

_____ "Yeni İlm-i Kelâm Hakkında", *SR*, XXII/549-50 (1341), s. 30-32.

_____ "Yeni İlm-i Kelâm Hakkında-II", *SR*, XXII/551-2 (1342), s. 38-40.

Jansen, J. J. G., *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, Leiden 1974.

Jomier, Jacques, *Le commentaire coranique du Manar: Tendences modernes de l'exégèse coranique en Egypt*, Paris 1954.

Juynboll, G. H. A., *The Authenticity of the Tradition Literature: Discussions in Modern Egypt*, Leiden 1969.

Kâdı Abdülcebbâr, İmâdüddin Ebü'l-Hüseyin b. Ahmed, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd*, V (nşr. M. el-Hudayrî), Kahire 1958; XII (nşr. İ. Medkûr), Kahire, ts.; XV (nşr. M. el-Hudayrî-M. M. Kâsım), Kahire 1385/1965; XVI (nşr. E. el-Hûlî), Kahire 1380/1960.

_____ *Tesbîtü delâili'n-nübüvve*, (nşr. Abdülkerîm Osman), I-II, Beyrut 1386/ 1986.

Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason* (trc. Norman Kemp Smith), London 1990.

_____ *Groundwork of the Metaphysic of Morals* (trc. H. J. Patton), New York 1964.

Karaman, Hayreddin, *İslâm Hukuk Tarihi*, İstanbul 1989.

Karlığa, Bekir, *Islahatçı Bir Düşünür Tunus'lu Hayreddîn Paşa ve Tanzîmât*, İstanbul 1993.

Kaya, Mahmut, "Aristo Mantığı ve Islâm Düşüncesi", *İSD*, sy. 7 (Mayıs-Haziran 1986), s. 49-51.

Kayalı, Kurtuluş, "Said Halim Paşa", *TCTA*, V, 1304-1306.

Keddie, R. Nikki, *Sayyid Jamal ad-Din "al-Afghani": A Political Biography*, Berkeley 1972.

Kerr, Malcolm H., *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashid Rıdā*, Berkeley and Los Angeles, 1966.

Khalid, Detlev, "Some Aspects of Neo-Mu'tazilism", *IS*, VIII (1969), s. 319-347.

Kılıçzâde İsmail Hakkı (İ. H.), "Pek Uyanık bir Uyku", *İctihâd*, sy. 55, İstanbul 21 Şubat 1328, s. 1226-1228 ve sy. 57, 7 mart 1329, s. 1261-1264.

Kıvâmüddîn Mankdîm, Ahmed b. Ebü'l-Hüseyin Şeşdîv el-Kazvînî, *Şerḥu Uṣûli'l-ḫamse* (nşr. Abdülkerîm Osman), Kahire 1408/1988 (eser Kâdî Abdülcebbâr'a nisbet edilmişse de onun eserine yapılmış bir ta'liktir).

Kongar, Emre, "Ziya Gökalp", *Türk Toplum Bilimcileri*, I, İstanbul 1982, s. 29-77.

Korlaelçi, Murtaza, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, İstanbul 1986.

Koyré, Alexandre, *Newtonian Studies*, London 1965.

Kudsi-Zadeh, Albert A., *Sayyid Jamal al-Din al-Afghani, An Annotated Bibliography*, Leiden 1970.

Kuhn, Thomas, *The Essential Tension*, Chicago, 1977.

——— *The Copernican Revolution: Planetary Astronomy in the Development of Western Thought*, Harward 1979.

Kuran, Ercümend, *Avrupa'da Osmanlı İkamet Elçiliklerinin Kuruluşu ve İlk Elçilerin Siyasi Faaliyetleri 1793-1821*, Ankara 1968.

Lapidus, Ira M., *A History of Islamic Societies*, Cambridge 1989.

Lekânî, İbrâhim b. İbrâhim, *Cevheretü't-tevḥîd* [baskı yeri yok], 1392/1972 (Bâcûrî şerhinin sonunda, s.493-502).

Lekânî, Abdüsselâm b. İbrâhim, *İtḥâfü'l-mürîd bi-cevhereti't-tevḥîd*, Kahire 1375/1955.

Lewis, Bernard, *The Emergence of Modern Turkey*, London 1968.

——— *The Muslim Discovery of Europe*, New York 1982.

Mağribî, Ali Abdülfettâh, *el-Fıraḳu'l-kelâmiyyetü'l-İslâmiyye: medḫal ve dirâse*, Kahire 1986.

Mahmûd, Fevkıye H., "Keyfe yecibü en-nenẓure ile't-türâşi'l-fikriyyi'l-İslâmî", *Uluslararası Birinci İslâm Araştırmaları Sempozyumu*, Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir 1985, s. 205-208.

Mahmûd, Hasan eş-Şâfiî, "Min ḳadâye'l-menhec fi'ilmi'l-kelâm", *Dirâsâtü'l-ʿArabiyye ve'l -İslâmiyye*, I, Kahire 1983, s. 21-60.

Maitre, Luce-Claude, *Introduction to the Thought of Iqbal* (trc. M. A. M. Dar), Karachi 1961.

Malik, Hafeez, *Sir Sayyid Ahmad Khan and Muslim Modernization in India and Pakistan*, Karachi 1988.

Mannot, Guy, "Matoridi et le Manicheisme", *MIDEO*, XIII (1977), s. 39-66.

Mardin, Şerif, *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study of the Modernization of Turkish Political Ideas*, Princeton 1962.

——— *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri 1895-1908*, İstanbul, 1989.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbü't-Tevḥîd* (nşr. Fethullah Huleyf), Beyrut 1970.

Mâzî, Ahmed, "Selâme Mûsâ ve Felsefetüh", *el-Felsefetü'l-ʿArabiyyetü'l-muʿâṣıra (Mevâḳıf ve dirâse): Buḥûşü'l-mu'temeri'l-felsefiyyi'l-ʿArabiyyi's-ṣânî*, Beyrut 1988, s. 333-366.

Metternich, Prens, "Türkiye'de Abdülmecid'in Islahatı Hakkında" (trc. Hıfzı Timur), *Tanzimat*, I, Ankara 1940, s. 703-708.

May, Lini S., *The Evolution of Indo-Muslim Thought after 1857*, Lahore 1970.

McDonough, Shelia, *The Authority of the Past, A Study of Three Muslim Modernists*, Chambersburg, Pennsylvania 1970.

Mehmed Âkif, *Safahat* (nşr. M. Ertuğrul Düzdağ), İstanbul 1987.

Mert, Nuray, "Bir Cinsellik Siyaseti Olarak Feminizm", *Dergâh*, IV/45 (Kasım 1993), s. 1, 14-16.

Metcalf, Barbara Daly, *Islamic Revival in British India: Deoband 1860-1900*, Princeton, New Jersey 1982.

Moinulhaq, S., *Islamic Thought and Movements in the Subcontinent (711-1947)*, Karachi 1979.

Muhammed Sâdık, Hafız, "Açık Mektup-Şeyhülislâm Efendi Hazretlerine", *SM*, VII/167 (1329), s. 165-166.

Murad, Mehr Afroz, *Intellectual Modernism of Shibli Nu'mani: An Exposition of His Religious and Political Ideas*, Lahore 1976.

Musâ Kâzım, Şeyhülislâm, *Külliyât: Dinî, İctimâî Makaleler*, İstanbul 1336.

Mustafa Âlî, Gelibolulu, *Nushatü's-selâtîn* (nşr. Andreas Tietze), I, Wien 1979.

Mustafa Âsım, "Ehl-i İslâm ve Ulûm-II", *BH*, II/46 (1328), s. 987-990.

Mustafa Sâmî, *Avrupa Risâlesi*, İstanbul 1256.

Nader, Albert N., *Le Système Philosophique de Mu'tazila (Premiers Penseurs de l'Islam)*, Beyrouth 1984.

Nâmık Kemâl, *Külliyât-ı Kemâl I: Renan Müdâfaanâmesi*, İstanbul 1328.

Neccâr, Abdülmecîd Ömer, *Mebâḥis fi'l-menheciyyeti'l-fikri'l-İslâmî*, Beyrut 1992.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Ṭebṣıretü'l-edille fî uṣûli'd-dîn*, (nşr. Claude Salamé), I-II, Dımaşk 1993.

Neşşâr, Ali Sâmî, *Menâhicü'l-baḥs ʿinde müfekkiri'l-İslâm ve'ktişâfü'l-menheci'l-ʿilmî fi'l-ʿâlemi'l-İslâmî*, Beyrut 1404/1984.

Özcan, Azmi, *Pan İslamizm: Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1914)*, İstanbul 1992.

Pakdaman, Homa, *Djamal ed-Din Assad Abadi dit Afghani*, Paris 1969.

Randall, J. H., "The Newtonian World Machine", *Science and Ideas: Selected Essays* (nşr. A. B Arons-A. M. Bork), Nev York 1964.

Raschid, M.S., *Iqbal's Concept of God*, London 1981.

Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer el-Hatîb, *Muḥaṣṣalü efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteeḫḫirîn mine'l-ʿulemâi ve'l-ḥukemâi ve'l-mütekellimîn* (nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa'd), Kahire, ts. (Matbaatü'l-külliyâti'l-Ezheriyye).

_____ *el-Meṭâlibü'l-ʿâliye mine'l-ʿilmi'l-ilâhî* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), I-IX, Beyrut 1407/1987.

_____ *en-Nübüvvât ve mâ yeteʿalleḳu bihâ* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Beyrut 1406/1986.

Reichenbach, Hans, *The Rise of Scientific Philosophy*, Berkeley and Los Angeles, 1962.

Reşîd Rızâ, Muhammed, *Târîḫu'l-üstâzi'l-imâm eş-Şeyḫ Muḥammed ʿAbduh*, Kahire 1350/1931.

_____ *Tefsîrü'l-menâr*, I-XII, Kahire 1379/1960.

_____ *el-Vaḥyü'l-Muḥammedî*, Kahire, 1408/1988.

_____ *Nidâ li-cinsin laṭîf* (nşr. İsâmüddin S. Sabâbetî), Kahire 1992.

Richards, Stewart, *Philosophy and Sociology of Science: An Introduction*, Oxford 1985.

Russell, Bernard, *A History of Western Philosophy*, London 1990.

Sâbûnî, Nûreddin Ahmed b. Mahmûd b. Ebû Bekir, *el-Bidâye fî uṣûli'd-dîn* (nşr. Bekir Topaloğlu), Dımaşk 1399/1979.

Sâdık Rıfat Paşa, "Avrupa Ahvâline Dair Risâle" *Müntehabât-ı Âsâr*, İstanbul 1275, s. 1-12.

Saferta, Yusuf H. R., "The Prophethood of Muhammad in the Writings of Muhammad Abdu and Rashid Rıda", HI, VIII/2 (Summer 1985), s.11-29.

Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, İstanbul 1335-1338.

_____ *Notes pour servir à la réforme de la Société Musulmane*, Paris 1922.

Salamé, Claude, "Le courant rationalisant et le courant littéraliste dans les fondements de la théologie dialectique et ses grandes écoles", *BEO*, XXXI (1980), s. 269-85.

Salîbâ, Cemîl, "el-Ġazzâlî ve ʿilmü'l-kelâm", *RAA*, XLV (1970), s. 748-773.

Sayyid Ahmad Khan, *Life of Muhammed and Subjects Subsidiary Thereto*, Lahore 1979.

_____ "Principles of Exegesis" (trc. Daud Rahbar), *Muslim Self Statement in India and Pakistan 1857-1968* (nşr. Aziz Ahmad- G. E. von Grunebaum), Wiesbaden 1970, s. 25-42.

_____ "On the Mode and Nature of Prophetic Revelation" (trc. Christian W. Troll), *Sayyid Ahmad Khan* ekinde, Karachi 1979, s. 279-285.

_____ "Lecture on Islam" (trc. Christian W. Troll), *Sayyid Ahmad Khan* ekinde, Karachi 1979, s. 307-332.

Senûsî, Muhammed b. Yûsuf, *el-ʿAḳîdetü's-ṣuġrâ*, (nşr. J. Kenny, "The Small Catechism Umm al-Barahin or Al-'Aqidah Al-Sughra" içinde), *HI*, XIII/4 (Winter 1990), s. 49-64.

Sharabi, Hisham, *Arab Intellectuals and the West: The Formative Years 1875-1914*, Baltimore and London 1970.

Sharif, M. M. (nşr.), *A History of Muslim Philosophy I-II*, Wiesbaden 1966.

Siddiqi, Mazheruddin, "Religious Thought of Sir Sayyid Ahmad Khan", *IS*, VI/3 (1967), s. 285-308.

Smith, W. Cantwell, *Modern Islam in India*, Lahore 1979.

Stromberg, Roland N., *An Intellectual History of Modern Europe*, New York 1966.

Stroumsa, Sarah, "The Barahima in Early Kalam", *JSAI*, VI (1985), s. 229-241.

Şah Veliyyullah, Ahmed b. Abdürrahim ed-Dihlevî, *Ḥüccetullâhi'l-bâliġa*, Kahire, ts. (1355'ten ofset).

Şehâte, Abdullah Mahmûd, *Menhecü'l-İmâm Muḥammed ʿAbduh fî't-tefsîr*, Kahire 1984.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm, *el-Milel ve'n-niḥal* (nşr. M. Seyyid Keylânî), I-II, Beyrut 1381/1961.

_____ *Nihâyetü'l-iḳdâm fî ʿilmi'l-kelâm* (nşr. Alfred Guillume), Kahire, ts (ofset, Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye).

Şekîb Arslan, Emîr, *Li-mâẕâ teeḫḫare'l-müslimûn ve li-mâẕâ teḳaddeme ġayruhum*, Beyrut 1969.

Şemseddin Sâmî, "Medeniyet-i Cedîde'nin Ümem-i İslâmiyye'ye Nakli", *Güneş* (nşr. Beşir Fuâd), I/4, s. 179-185.

Şeyyâl, Cemâleddin, *Târîḫu't-terceme ve'l-hareketi's-ṣeḳâfiyye fî ʿaṣri Muḥammed ʿAli*, Kahire 1951.

_____ *Rifâʿa Râfiʿ et-Ṭahṭâvî 1801-1873*, Kahire 1980.

Şiblî Nu'mânî, *ʿİlmu'l-Kelâm*, Karaçi 1929 (ofset).

_____ *Târîḫ-i ʿİlm-i Kelâm* (trc. S. Muhammed Takî F. Gîlânî), Tahran 1328.

_____ *el-Kelâm*, Karaçi 1929 (ofset).

_____ *ʿİlm-i Kelâm-ı Cedîd* (trc.S. Muhammed Takî F. Gîlânî), Tahran 1329.

_____ *İslâmın Fikir Kılıcı Gazzâlî* (trc. Yusuf Karaca), İstanbul 1972.

______ *Imam Abu Hanifa: Life and Work* (trc. M. Hadi Hussain), New Delhi 1988.

______ *Sirat-un-Nabi* (trc. M. Tayyib Bakhsh Budayûni), I-II, Lahore 1979.

Tahtâvî, Rifaa Râfi', *Taḫlîṣü'l-ibrîz fî telḫîṣi Bârîz* (nşr. M. Allâm, E. Lûkâ, A. A. Bedevî), Kahire 1958.

______ *Tercüme-i Tahlîsü'l-ibrîz* (trc. Rüstem Besîm), Bulak 1255.

Tanpınar, Ahmet Hamdi, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1967.

Tansel, Favziye Abdullah, *Mehmed Akif: Hayatı ve Eserleri*, İstanbul 1945.

Teftazânî, Sa'deddin Mes'ûd b. Ömer, *Şerḥu'l-Meḳāsıd* (nşr. Abdurrahman Umeyre), I-V, Beyrut 1409/1989.

______ *Şerḥu'l-ʿAḳâid*, İstanbul 1966 (İstanbul 1326'dan ofset).

Tehânevî, Muḥammed Ali b. Ali, *Keşşâfü ıṣṭılâḥâti'l-fünûn*, I-II, İstanbul 1404/1984 (Kalküta 1862'den ofset).

Tibi, Bassam, *Arab Nationalism: A Critical Enquiry* (trc. Marion Farouk-Sluglett- Peter Sluglett), New York 1981.

Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi: Giriş*, İstanbul 1993.

______ *İslâm Kelâmcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, Ankara 1992.

______ "Ahiret", *DİA*, I, 543-548.

______ "Allah", *DİA*, II, 471-498.

______ "Cehennem", *DİA*, VII, 227-233.

______ "Cennet", *DİA*, VII, 376-386.

______ "Esma-i Hüsnâ", *DİA*, XI, 404-418.

______ "Zındık", *İA*, XIII, 558-561.

Topçu, Sedat, "Takdim", *Freud Skolastiği* (mlf. Pierre Debray-Ritzen, trc. A. Fikret Gökdemir-A. Çetin Ertürk) Ankara 1991, s. ix-xii.

Troll, Christian W., *Sayyid Ahmad Khan: A Reinterpratation of Muslim Theology*, Karachi 1978/79.

______ "Sayyid Ahmad Khan (1817-98) et le renouveau de la théologie musulmane ('ilm al-kalâm) au 19ème siècle" *IBLA*, XXXIX (1976), s. 205-241.

______ "The Fundemental Nature of Prophethood and Miracle: A Chapter from Shibli Nu'mani's Al-Kalâm, Introduced, Translated and Annotated", *Islam in India: Studies and Commentaires* (nşr. Christian W. Troll), New Delhi 1982.

______ "Reason and Revelation in the Theology of Mawlana Shibli Nu'mani", *IMA*, XIII/1 (February 1982), s. 19-32.

Tucker, Robert C., *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge, 1971.

Uludağ, Zekeriyya, *Şehbender-Zâde Filibeli Ahmed Hilmi ve Spiritüalizm*

(doktora tezi, 1991), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi I-II*, İstanbul 1966.

Vajda, G., "La témoignage d'al-Maturidi sur la doctrine des Manichéens, des Daysanites et des Marcionites", *Arabica*, XIII, Leiden 1966, s. 1-38.

______ Les zındıqs en pays d'islam au debut de la période abbaside", *RSO*, XVII (1937), s. 173-229.

Van Den Berg, S., "Manṭıḳ", *EI*[1], V, 258-260.

Van Ess, Josef, "The Logical Structure of Islamic Theology", *Logic in Classical Islamic Culture* (nşr. G. E. Von Grunebaum), Wiesbaden 1970, s. 21-50.

______ "Scepticism in Islamic Religious Thought", *God and Man in Contemporary Aslamic Thought* (Philosophy Symposium 6-12.2.1967), Beirut 1972.

______ Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im Frühen Islam, I-VI, Berlin 1995.

Voll, John Obert, *Islam: Continuity and Change in the Modern World*, Boulder, Colorado 1982.

Von Aster, Ernst, *Felsefe Tarihi Dersleri* (trc. Macit Gökberk), I, İstanbul 1943.

Walsh, W. H., *Kant's Critisism of Metaphysics*, London 1975.

Watt, W. Montgomery, *Muslim Intellectual: A Study of Al-Ghazali*, Edinburgh 1971.

______ *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (trc. E. Ruhi Fığlalı), Ankara 1981.

______ "Al-Ghazâli", *EI*[2] (İng.), II, 1038-1041.

Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi* (trc. H. Vehbi Eralp), İstanbul, 1949.

Westfall, *Modern Bilimin Oluşumu* (trc. İsmail Hakkı Duru), Ankara 1987.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Azap", *DİA*, IV, 302-309.

______ "Cedel", *DİA*, VII, 208-210.

______ "Delâilü'n-nübüvve", *DİA*, IX, 115-117.

Yazıcıoğlu, Mustafa S., *Le Kalâm et Son Role Dans la Société Turco-Ottomane aux XVe et XVIe Siécles*, Ankara 1990.

Yeprem, M. Saim, "İslami İlimlerde 14 Asır: V-Kelam", *ND*, sy. 37-38, Ekim-Kasım 1979, s. 75-82.

______ İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî, İstanbul 1984.

Yurdagür, Metin, *Allah'ın Sıfatları*, İstanbul 1984.

Zâhirî, Muhsin-i Fânî, "Yeni İlm-i Kelâm Yazılmalı mı, Yazılmamalı mı?", *SR*, XXI/532-3 (1341), s. 92-99.

Ziyâde, Ma'n, *Hayrüddîn et-Tûnisî ve kitâbühû Akvemü'l-mesâlik fî ma'rifeti ahvâli'l-memâlik* [baskı yeri yok], el-Müessesetü'l-câmiiyye, 1405/ 1986.

İndeks